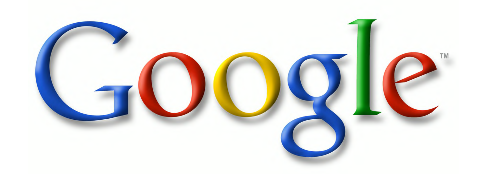





DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.



DIE MUʿTAZILITEN

ODER

DIE FREIDENKER IM ISLÂM.

EIN BEITRAG ZUR ALLGEMEINEN CULTURGESCHICHTE

VON

HEINRICH STEINER
DR. PHIL.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL.
1865.

DIE MUʿTAZILITEN

ODER

DIE FREIDENKER IM ISLÂM.

EIN BEITRAG ZUR ALLGEMEINEN CULTURGESCHICHTE

VON

HEINRICH STEINER

DR. PHIL.

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL.

1865.

لا حيلة لنا فى تصحيح الاخبار الا بغاية الاجتهاد
والاحتياط وقبيح ترك ما نعلم لما لا نعلم فلنبسط فى
الاضطراب عذرنا

البيرونى

Nur mit der äussersten Sorgfalt und Umsicht können wir die geschichtlichen Thatsachen auf den wahren Sachverhalt zurückführen; doch sollen wir von dem, was wir wissen, nicht lassen, weil wir anderes nicht wissen. Wir möchten also bei allfälligem Irrthum um Entschuldigung bitten.

Al-Bîrûnî.

MEINEN HOCHVEREHRTEN LEHRERN

HERRN K.-RATH PROF. DR. F. HITZIG

HERRN PROF. DR. G. WEIL

IN HEIDELBERG

UND

HERRN PROF. DR. H. L. FLEISCHER

IN LEIPZIG

SEI DIESE SCHRIFT

ALS GERINGES ZEICHEN

MEINER DANKBARKEIT UND HOCHACHTUNG

GEWIDMET.

Empfangen Sie, hochverehrte Lehrer! diese Blätter als Zeichen aufrichtiger Dankbarkeit für den geistigen Schatz, den Sie Ihrem Schüler anvertraut haben und den er gewissenhaft zu verwalten Lust und Muth fühlt! Empfangen Sie dieselben wenn nicht als vollkommene Leistung, so doch als Beweis redlichen Strebens und Eifers für die Wissenschaft, der Sie Ihr Leben gewidmet haben. Bringe ich Ihnen nicht viel mehr als die Zusammenfassung von Kenntnissen, die Sie mir eben erst mittheilten, so mache ich die Worte, mit denen einst bei ähnlicher Gelegenheit ein arabischer Dichter seinen Lehrer und Gönner begrüsste, zu den meinigen:

»Schilt's nicht, wenn nur aus Deines Wissens Schätzen
Ein abgeriss'nes Stück ich biete Dir!
Der Gärtner auch bringt ja dem Herrn des Gartens
Als Gabe nur der eig'nen Blumen Zier.«

VORREDE.

Die vorliegende Arbeit ist zunächst für meine Fachgenossen bestimmt. Sollte sie aber auch in weiteren Kreisen Eingang finden und zur richtigen Würdigung der orientalischen Studien einen geringen Beitrag zu geben im Stande sein, so wird sich der Verfasser für seine Mühe doppelt belohnt fühlen.

Unter dem für andere Gebiete sehr ausgiebigen Material der den beiden Bibliotheken zu Leipzig angehörenden handschriftlichen Schätze habe ich vielfach nachgesucht, konnte aber wenig finden, was die bereits erschienenen und Allen zugänglichen Bücher nicht auch geboten hätten. Es schien mir aber, dass gerade für die Sectengeschichte aus neuen handschriftlichen Quellen kein grosser Aufschluss zu erwarten sei, da die orthodoxen Muhammedaner dafür zu sorgen wussten, dass die Bücher ihrer Ketzer keine zu grosse Verbreitung fanden. Sollte ich mich getäuscht haben, so wird es mich freuen, von anderer Seite Belehrung zu erhalten. In jedem Falle hoffe ich, durch übersichtliche Zusammenfassung bekannten Materials über einen wichtigen Punkt der islâmischen Geschichte einiges Licht verbreitet und zum Suchen nach neuen Nachrichten veranlasst zu haben.

Wenn ein weiterer Leserkreis sich vielleicht darüber wundern sollte, dass fremde Namen hier wie alte Bekannte behandelt werden, so möge man solchem Thun nicht falsche Deutung unterlegen. Es geschah nicht, um mit eingebildetem Wissen zu prunken, sondern in der Ueberzeugung, dass jene Namen in der Geschichte der Wissenschaften bekannt zu werden verdienen. Wenn wir die Scholastiker des christlichen Mittelalters mit Recht nicht für immer in den Staub begraben wollen, so mögen auch ihre Vorgänger, die Scholastiker des Islâms, nicht unbeachtet bleiben. Die christliche Wissenschaft im 13. Jahrhundert war theilweise eine blosse Copie der früheren islâmischen.

Der Abschnitt über die Prädestinationslehre des Korâns dürfte im allgemeinen den Eindruck machen, dass der Islâm in der Kirchengeschichte mehr Aufmerksamkeit verdient, als ihm bis jetzt zu Theil geworden ist. Spielen auch Irrthum und Betrug im Leben Muhammeds eine grosse Rolle, so vermag doch die blosse Negation niemals in der Geschichte hundert und mehr Millionen Menschen zu bezwingen. Das Positive im Islâm, der Grund, warum die Bekenner desselben immer noch mit solcher Zähigkeit an ihm festhalten, ist der, dass er aus dem Stammcharakter der Araber hervorgegangen und ihm naturwüchsig angepasst ist. Die Araber sind als ursprüngliches Wüstenvolk von Natur einseitig begabt. Sie besitzen zwar lebhafte Phantasie und scharfe Beobachtungsgabe, im übrigen aber ist ihr Geist eigentlich nur nach der Verstandesseite hin ausgebildet; das weiche Gemüth, das tiefe Gefühlsleben, die productive Gestaltungsgabe fehlt ihnen ganz. Als sie mit griechischer Bildung und Wissenschaft bekannt wurden, warfen sie sich mit allem Eifer auf das Studium des Aristoteles; gegen die griechische Poesie blieben sie kalt und ebenso wenig verstanden sie die platonische Philosophie. Aus gleichem Grunde

konnten sie das Christenthum nicht begreifen. Sie brachten ihm blos den trockenen Verstand, nicht das weiche Gemüth entgegen, aus dessen Tiefen seine erhabensten Lehren geschöpft sind. Der Islâm ist verständig, nüchtern und ebenso einseitig wie der Charakter der Araber selbst. An wahrem ethischem Gehalte steht er tief unter dem Christenthum. Er ist aber nicht irgend eine falsche Religion neben demselben, sondern vielmehr diejenige Religionsform, in welcher die allgemeinsten Wahrheiten des Christen-, beziehungsw. Judenthums, soweit sie dem trockenen Verstande genügen, dem Wüstenvolke zugänglich gemacht werden konnten; er ist das zur dürren Verstandesdoctrin zusammengeschrumpfte und mit national-arabischen Zuthaten vermengte Christen-, richtiger Judenthum. Die Perser, ein weicheres und gemüthvolleres Volk als die Araber, konnten, als ihnen der Islâm mit dem Schwerte aufgezwungen wurde, in die trocken verständige Lehre sich nicht hineinfinden. Ohne das Christenthum genauer zu kennen, suchten sie ähnliches im Islâm und bildeten jene tiefsinnige, zarte Mystik aus, die uns aus den begeisterten Worten ihrer Dichterfürsten entgegentritt. Die Türken dagegen waren wilder als die Araber und nicht mit so feinen Sinnen begabt; sie erst gaben dem Islâm jene dürre und geistlose Richtung, die wir aus dem heutigen Oriente kennen, die aber mit der eigentlichen Lehre des Korâns nicht zu verwechseln ist.

Derselbe Abschnitt wird ferner vorurtheilsfreien Lesern einen Beweis liefern, dass wir die culturgeschichtliche Bedeutung der verschiedenen Religionen nur dann richtig würdigen können, wenn wir dieselben als besondere Erscheinungsweisen menschlichen Geisteslebens in seiner theilweisen Abhängigkeit von den durch Natur und Umgebung gesetzten Schranken begreifen lernen, mit anderen Worten, wenn wir anfangen, von religiösen Dingen menschlich zu reden, wenn wir die Persönlichkeiten der Religionsstifter

auf psychologischem Wege zu verstehen suchen. Beim Islâm ist dies eine leichte Aufgabe; denn der positive Gehalt von Muhammeds Persönlichkeit ist bald erschöpft. Gross und schwer aber wird dieselbe Aufgabe für das Christenthum. Die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu, soweit sie auf freier und zugleich ernster, gewissenhafter Forschung beruhen, haben aber gezeigt, dass sie auch hier nicht absolut unlösbar ist und dass nur auf diesem Wege die negativen Resultate der Tübinger Evangelien-Kritik in positivem Wissen Gestalt und Wahrheit gewinnen können.

Dass die letzten Abschnitte meiner Arbeit unvollständiges Bruchstück sind, gestehe ich gern zu. So lange uns aber die Schriften der früheren Muʿtaziliten nicht im Originale vorliegen (was kaum je zu erwarten ist), werden wir uns mit diesem unvollständigen Bilde begnügen müssen. Das Hauptgewicht lege ich auf die drei ersten Abschnitte meiner Arbeit, und diese dürften wohl hie und da einige neue Gesichtspunkte bieten.

Die Grundlage zu den allgemeinen Lebensanschauungen, zu deren bestimmter Gestaltung mich meine Fachstudien geführt haben, verdanke ich nebst meiner Erziehung und Lebenserfahrung vor allem den theologischen Facultäten von Zürich und Heidelberg. Das Hauptverdienst meiner Arbeit glaubte ich aber den Männern zuweisen zu müssen, die mich in die exacte Forschung einführten und durch methodische Bearbeitung einer bestimmten Fachwissenschaft Klarheit und Schärfe des Urtheils gewinnen lehrten.

Um Nicht-Orientalisten, welche sich für das hier besprochene Thema interessiren, nicht durch fremde Zeichen zu stören, wähle ich für die vorkommenden arabischen Namen und Ausdrücke die lateinische Schrift; um aber doch auch für Fachgenossen genau schreiben zu können, bediene ich mich des ihnen bekanntesten und an sich consequentesten Fleischer'schen Systemes, welches von dem Grundsatze aus-

geht, jeden arabischen Buchstaben durch ein einziges Zeichen auszudrücken und zur genaueren Unterscheidung Punkte und Striche zu verwenden. Die 28 Consonanten des arabischen Alphabetes haben nach diesem Systeme in lateinischer Schrift folgende Gestalt:

أ	ʾ	د	d	ض	ḍ	ك	k
ب	b	ذ	d̲	ط	ṭ	ل	l
ت	t	ر	r	ظ	ẓ	م	m
ث	t̲	ز	z	ع	ʿ	ن	n
ج	ǵ	س	s	غ	ġ	ه	h
ح	ḥ	ش	ś	ف	f	و	w
خ	ḫ	ص	ṣ	ق	ḳ	ى	j

Das alif maḳṣûra wird einfach durch â bezeichnet, gleichviel ob der quiescirende Laut ein alif oder ein jâʾ sei; âʾ ist Zeichen für alif mamdûda.

Bei Anführung von Eigennamen und Einzelwörtern folge ich der von den arabischen Grammatikern selbst aufgestellten Regel: wenn das Wort blos als solches, nicht in syntaktischem Zusammenhang mit andern genannt wird, soll man den iʿrâb (Casusendungen mit oder ohne Nunation) weglassen, das Wort also mit dem letzten Consonanten ohne vocalischen Nachlaut schliessen[1]. Gemäss der hiernach sich ergebenden Aussprache genügt daher auch zur Wiedergabe der Femininendung ein blosses a (für das arab. ـَهْ). Ebenso entbehrlich ist der iʿrâb, wenn ein Wort in Pausa steht. Bei Eigennamen, deren Bestandtheile im Genitivverhältnisse zu einander stehen, wird er, sofern es nöthig

1) Vgl. hierüber die Bemerkung Zamaḫśarî's im Kaśśâf p. 13, Z. 2 ff.

scheint, am ersten Worte ausgedrückt, z. B. Abû Muḥammad, Zainu-d-dîn; bei blossem Appositionsverhältniss lasse ich ihn weg und schreibe daher Harûn ar-Raśîd etc. Ein b. zwischen zwei Eigennamen bedeutet bin = Sohn. Geht kein Eigenname vorher, so erhält dasselbe Wort die Form ibn. Abû dagegen bedeutet Vater.

Die kurzen Vocale werden ohne Rücksicht auf die genauere Aussprache, wie in der arabischen Schrift, blos durch drei Zeichen: a, i, u ausgedrückt. Bei Wörtern, an die sich unser Auge und Ohr von Jugend auf gewöhnt hat, sehe ich aus begreiflichen Gründen von genauer Transscription ab, schreibe daher den Namen des Propheten: Muhammed, und halte mich an die Formen Korân, Mekka, Chalîf, Scheich etc. Dagegen scheint es passend, statt des aus persisch-türkischer Verunstaltung entstandenen Muselmann das arabische Muslim unserem Gedächtniss geläufig zu machen. Den des arabischen Alphabetes nicht kundigen Lesern, sofern es ihnen um eine annähernd richtige Aussprache der fremden Wörter zu thun ist, bemerke ich noch, dass ṯ den Laut des engl. th, ǵ den des weichen italienischen Quetschlautes (g vor i und e), ḫ den eines harten gutturalen ch (wie z. B. im Spanischen j oder g vor i und e), z den des französischen z[1] und ś den unseres sch bezeichnet; die Aussprache der übrigen dem Arabischen eigenthümlichen Laute genauer angeben zu wollen, wäre zwecklos, da dieselbe nur durch mündliche Mittheilung zu klarer Anschauung gebracht werden kann und für einen weiteren Leserkreis keine Bedeutung hat.

Den Korân citire ich nach der neuesten Textausgabe G. Flügel's, bez.w. der in den Verszahlen damit übereinstimmenden Flügel'schen Concordanz und Baiḍâwî's Com-

1) Hierauf bitte ich gleich bei der Aussprache des Titels zu achten, dem z in Muʿtaziliten also den Laut eines weichen s zu geben.

mentar (herausgegeben von H. O. Fleischer, Lips. 1846—48. 2 voll. 4.). Wo neben dem arabischen Texte auch Uebersetzungen in abendländischen Sprachen vorliegen, citire ich die Seitenzahlen jenes mit arabischen Ziffern und füge jedesmal die betreffende entsprechende Paginirung der Uebersetzung bei. Für häufig vorkommende Citate dienen folgende Abkürzungen:

Sûr. = sûra, eig. Reihe, zusammenhängender Abschnitt, Capitel im Korân, deren Zahl sich auf 114 beläuft.

Baiḍ. od. Bḍ. = Baiḍâwî's bereits erwähnter Korâncommentar.

Kaśś. od. K. = Kaśśâf, berühmter Commentar des mu'tazilitisch gesinnten Zamaḫśarî, dessen exegetisches Material Baiḍâwî für seinen streng sunnitischen Commentar verwerthete. In der gedruckten Calcuttaer Ausgabe fehlen leider die Verszahlen, was zu genauer Angabe der jedesmaligen Seitenzahl nöthigt; beigefügtes Z. mit folgender Ziffer bedeutet die Zeile des Commentars.

Ḥ. Ḫ. = Ḥâǵǵî Ḫalîfa, Verfasser eines grossen bibliographischen Werkes, dessen Text nebst lateinischer Uebersetzung und mehreren die Benutzung erleichternden Anhängen G. Flügel herausgegeben hat (Leipzig u. Lond. 1835—58. 7 voll. 4.).

I. Ḫ. = Ibn Ḫallikân's Lebensbeschreibungen berühmter Männer. Ich halte mich an die Textausgabe von F. Wüstenfeld (Gött. 1835—50. 13 Hefte).

Śahr. = Śahrastânî's Buch über die Religionsparteien und Philosophenschulen (arab. Text edirt von W. Cureton, Lond. 1842 u. 1846. 2 voll. 8., deutsche Uebersetzung von Th. Haarbrücker. Halle 1850 u. 51. 2 Thle. 8.).

Maw. = Mawâḳif, islâmische Dogmatik von Al-Îǵî mit Commentar des Ǵurǵânî (arab. Text edirt von Th. Sörensen. Lips. 1848. 8.).

Munk. = Munkiḍ, vollständiger: al-munkiḍu mina-ḍ-ḍalâl (der Befreier aus dem Irrthum), Titel eines Werks von Ġazzâlî, in welchem er sein Leben und seinen Studiengang schildert. A. Schmölders hat in seinem »Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes« (Paris 1842. 8.) den arab. Text nebst französ. Uebersetzung und weiteren Bemerkungen herausgegeben. Auf diese Ausgabe und Uebersetzung beziehen sich meine Citate. Wie weit sich der von Sch. benutzte corrupte Text durch Conjectur in's Reine bringen lässt, werde ich in dem beigedruckten Anhange zu zeigen versuchen.

Mit besonderem Vergnügen benutze ich schliesslich noch diese Gelegenheit, um den hochgeehrten Verwaltungen der Leipziger Universitäts- und Rathsbibliothek, insbesondere den Herren Oberbibliothekaren Hofrath Dr. E. G. Gersdorf und Dr. E. W. Naumann, sowie meinem verehrten Fachgenossen Herrn Prof. Dr. L. Krehl für die Freundlichkeit und Zuvorkommenheit, mit der sie dem zudringlichen Benutzer der ihnen anvertrauten Schätze jederzeit entgegenkamen, öffentlich meinen verbindlichsten Dank auszusprechen. Herrn Prof. Fleischer aber für die vielseitige Anregung, die ich während meines kurzen Aufenthaltes in Leipzig sowohl durch seine Vorlesungen als durch den persönlichen Verkehr mit ihm empfieng, gebührend zu danken, genügen Worte nicht. Hier kann nur die That das Maass des Dankes bezeugen, und sie wird es hoffentlich thun!

Leipzig, im Januar 1865.

H. STEINER.

INHALT.

I.

Allgemeine Bemerkungen über die Mu'tazila und über Werth und Bedeutung der arabischen Philosophie.

»Meine Gemeinde wird sich in 73 Secten spalten; eine einzige davon wird selig, die andern gehen zu Grunde!« so soll Muhammed selbst gesprochen haben. Wann immer diese Tradition entstanden sein mag, der Hauptsache nach hat sich ihr Inhalt erfüllt. Schon während der Krankheit und bald nach dem Tode des Propheten entstanden unter seinen Anhängern zahlreiche Meinungsverschiedenheiten[1]. Aus kleinen Anfängen entwickelte sich der Streit weiter und Gewaltmassregeln, durch welche die Chalîfen die Einheit des Bekenntnisses durchzusetzen suchten, machten die Köpfe statt gefügiger nur immer hartnäckiger. Eine Secte folgte der andern, und bald war die Zahl 73 voll und übervoll. Doch auch der zweite Theil jenes Ausspruches ist annähernd in Erfüllung gegangen. Fast alle diese Secten sind spurlos verschwunden; der Kampf hat frühzeitig aufgehört und eine Partei ist geblieben, welche sich im Glauben, die allein selige und seligmachende zu sein, sicher fühlt und bedeutende Angriffe innerhalb des Islâms kaum mehr zu fürchten hat.

Die grosse Zahl der islâmischen Secten darf uns indessen nicht zu sehr imponiren. Den Arabern wie den meisten

---

1) Vgl. Śahr. p. ۱۱. I, 16 ff., wo zehn solcher Controverspunkte aufgezählt werden.

Orientalen knüpft sich die Geschichte mehr an Personen und Namen, als an Gedanken und innern Zusammenhang. So werden auch die Secten nach einzelnen Personen, die irgend eine Lehrmeinung zuerst vertraten und bei Andern Beifall fanden, benannt, so dass viele derselben blos durch Namen, nicht durch wesentliche Merkmale geschieden sind. Die Araber haben dies später selbst eingesehen und sich bemüht, die einfache Aufzählung durch wirkliche Zusammenordnung zu ersetzen. Allgemeinere Bezeichnungen wie Ŝîʿa, Ḫawâriǵ, Muʿtazila kamen schon früh in Gebrauch; sie dienten den Spätern als Anhaltsspunkte für die Classificirung der zusammenhangslosen Namen. Ŝahrastânî[1], dessen Buch über die Religionsparteien und Philosophenschulen uns vollständig erhalten und durch die deutsche Uebersetzung von Th. Haarbrücker (Halle 1850 u. 51) auch weitern Kreisen zugänglich gemacht ist, nimmt vier Hauptsecten an[2]: die Ḳadarîja, die Ṣifâtîja, die Ḫawâriǵ und die Ŝîʿa; der Verfasser der Mawâḳif dagegen, ʿAḍadu-d-dîn al-Îǵî[3] unterscheidet neben der

1) Geb. H. 479 (Chr. 1086; nach einer andern, aber unsicheren Nachricht H. 467 Chr. 1074) in Ŝahrastân, einer Stadt Ḫurâsân's, als Rechtslehrer, Theolog und Prediger gleich berühmt; gest. ebendaselbst H. 548 (1153), nach Andern H. 549. Gehörte zu der streng sunnitischen Partei der Aŝʿarîja. Vgl. I. Ḫ. No. 622.

2) Vgl. p. ٥. I, 7.

3) Gest. H. 756 (Chr. 1355); wird als einer der klarsten und consequentesten Denker des Islâms gerühmt (Ḥ. Ḫ. I, 90). Ausser den Mawâḳif und mehreren kleineren dogmatischen Werken verfasste er auch eine Ethik, nach Ḥ. Ḫ. I, 203. Mawâḳif (eig. Stationen) bedeutet in der Scholastik Hauptabschnitte, in die das ganze System getheilt wird. Die eigentliche Dogmatik wird in zwei Mawâḳif abgehandelt, 1) Wesen und Eigenschaften Gottes, Weltregirung und Verhältniss des menschlichen Willens zu derselben, 2) Prophetenthum, Eschatologie, genaue Bestimmung des Glaubens und Verhältniss desselben zu den Werken, Imâmat. Die vier vorhergehenden Mawâḳif erörtern allgemein metaphysische Fragen, wie z. B. die Kategorien des Seins, des Wesens, der Existenz, der Möglichkeit, der Einheit und Vielheit, der Ursache und Wirkung, ferner die Accidenzen (aʿrâḍ) und die Substanzen (ǵawâhir).

Zu dem erwähnten Buche schrieb später unter Andern ʿAlî b. Muḥammad al-Ǵurǵânî († H. 816 Chr. 1413) einen sehr guten arabischen

orthodox-seligen Partei sieben grössere Gruppen, indem er die Muʿtazila, Murǵiʾa, Naǵǵârîja, Ǵabrîja[1] und Muśabbiha als Hauptclassen den Ḫawâriǵ und der Śîʿa coordinirt[2]. Am einfachsten scheint es, die zahlreichen Verzweigungen auf zwei Stämme zurückzuführen, von denen der eine, wenn wir nach unsern Begriffen reden wollen, auf politischem, der andere auf religiösem Boden gewachsen ist. Im Oriente aber sind Politik und Religion nicht streng geschieden, wir müssen uns also bestimmter ausdrücken. Bei den Einen bildet das Imâmat Hauptgegenstand der Controverse; andere Punkte werden zwar auch besprochen, doch immer erst in zweiter Linie und meist nur, so weit sie zu jener Hauptfrage in näherer Beziehung stehen. Hieher gehören die in schroffem Gegensatz zu einander stehenden Parteien der Ḫawâriǵ und der Śîʿa. Die Andern halten sich mehr auf theoretischem Gebiete. Wesen und Eigenschaften Gottes, Prädestination und Willensfreiheit, Verhältniss des Glaubens zu den Werken, solche und ähnliche Fragen stehen im Vordergrund. Das Imâmat ist für sie ein untergeordneter Punkt, über den sie sich gelegentlich aussprechen, zu dem sie sich aber meistens indifferent verhalten. Zu den Letztern sind die übrigen, von al-Îǵî in fünf, von Śahrastânî in zwei Classen zusammengestellten Secten zu rechnen und unter diesen ist wiederum die Muʿtazila die bedeutendste. Sie hat geschichtliches Interesse, weil sie die starre Orthodoxie zu durchbrechen und den Islâm mit frischen Bildungselementen zu durchsäuern versuchte. Sind ihre Bemühungen auch fruchtlos geblieben, so verdienen sie doch unsere Aufmerksamkeit in hohem Grade, als Zeugen eines frischen, geistigen Strebens, das einst, vor Allem unter den ʿabbâsidischen

---

Commentar. Text und Commentar der zwei letzten Mawâḳif sind 1848 unter Fleischer's Leitung durch Th. Sörensen herausgegeben worden (Leipzig bei W. Engelmann).

1) Dies ist die ältere, richtige Form. Später sprach man meist ǵabarîja, indem das Wort, wie im Arabischen oft geschieht, mit den Vocalen seines Gegentheils (ḳadarîja) versehen wurde).

2) Maw. p. 332 ff.

Chalîfen Manṣûr, Harûn ar-Rašîd und Ma'mûn die Araber beseelte, sie in mächtigem Fluge über den Culturzustand des damaligen Mittelalters emporhob und auf den Occident zündend zurückwirkte. Die Mu'taziliten sind die Hauptvertreter dieses freieren Strebens. Rationalisten des Islâms hat man sie nicht mit Unrecht genannt; denn kaum möchte sich eine bestimmtere Bezeichnung finden lassen für all die verschiedenartigen Richtungen, die unter jenem Namen der überlieferten Lehre entgegentraten, sie durch neue Ideen zu bereichern und in Fluss zu bringen suchten. Nicht mit einem Male stand ihre Lehre fertig da, nur nach und nach bildete sie sich aus. Nicht eine einzelne Persönlichkeit trat auf, um alle Folgenden nach sich zu ziehen und den neuen Ideen in raschem Wurfe vollendete Gestalt zu geben; Jeder arbeitete für sich mit wenig Rücksicht auf die Leistungen der Vorgänger. Ihr Thun charakterisirt sich am besten als fortwährendes Protestiren des gesunden Menschenverstandes gegen die tyrannischen Zumuthungen, welche die orthodoxe Lehre an ihn stellte. Die Folge war, dass auch die Gegner gezwungen wurden, auf wissenschaftliche Vertheidigung ihrer Lehre zu sinnen. Die eigentliche Scholastik bildete sich aus, mit all dem Gefolge spitzfindiger Grübeleien, wie sie nur in der staubigen Schulstube ausgeheckt werden können. Die Opposition verlor damit ihre ursprüngliche Kraft, das bestimmte, praktische Ziel verschwand in nebliger Ferne. Gestritten wurde noch viel, doch wusste man kaum mehr warum. Das Resultat der ganzen Bewegung war unbedeutend. Die Lehre des Islâms gab in einigen Punkten nach und suchte eine Mittelstellung einzunehmen. Der Hauptsache nach blieb sie, wie sie war; nur traten jetzt an die Stelle einfacher Sätze lange Verstandesbeweise mit verschlungenen Kreuz- und Querzügen, die den Geist gehörig dressiren und ihm die Lust nehmen sollten, das gefährliche Gebiet der Opposition fernerhin zu betreten[1].

1) Von grosser Bedeutung waren in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die reformatorischen Bestrebungen der Wahhâbiten in Ara-

Die ersten Anfänge der mu'tazilitischen Bewegungen gingen unabhängig von äusseren Einflüssen aus dem Islâm selbst hervor. Auf die spätere Ausbildung der neuen Lehre hatte jedoch die Bekanntschaft mit griechischer Philosophie entscheidenden Einfluss. Schon von Naẓẓâm wird berichtet[1], er habe die griechischen Philosophen studirt und ihre Ansichten mit den Lehren der Vorgänger vermischt, seinem Beispiele folgten die meisten Späteren. Wir dürfen behaupten: die Mu'taziliten waren die ersten, welche die unter Manṣûr und Ma'mûn veranstalteten Uebersetzungen griechischer Naturforscher und Philosophen[2] nicht blos lasen und allerlei nützliche Kenntnisse daraus schöpften, sondern sich auch bemühten, ihr ganzes, bisher nur im engen Vorstellungskreise des Korâns sich bewegendes Denken in neue Bahnen zu bringen, die griechische Bildung in sich zu verarbeiten und mit ihrem muslimischen Gewissen zu vermitteln. Die eigentlichen Philosophen: Al-Fârâbî[3], Ibn Sînâ[4]

---

bien, welche in Glauben und Cultus auf ursprüngliche Reinheit zurückzugehen suchten, gegen Tradition und Heiligenanbetung eiferten und strenge Sittlichkeit forderten. Im zweiten Jahrzehende dieses Jahrhunderts vernichtete jedoch das Schwert des ägyptischen Pascha, Mehemed Alî, ihre Macht, und seither scheinen sie die Kraft, sich geltend zu machen, nicht mehr finden zu können.

1) Śahr. p. ٣٧. I, 53.

2) Vgl. G. Flügel, Dissertatio de arabicis scriptorum Graecorum interpretibus. Misenae 1841. 4. und die Schrift Wenrich's über denselben Gegenstand. Lips. 1842. 8. Später hat besonders M. Reinaud im ersten, einleitenden Bande seiner französischen Uebersetzung der Geographie Abulfeda's (Paris 1848. 4. s. bes. p. XLII ff.) diesen Punkt, sowie die Entwicklung der Natur- und mathematischen Wissenschaften bei den Arabern überhaupt besprochen. Einige wenige, aber sehr werthvolle Notizen gab M. Jourdain in seinen Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. Paris 1819. 8. p. 81 ff.

3) † H. 339 Chr. 950, s. F. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher (Göttingen 1840. 8) p. 53 ff.

4) † H. 428 Chr. 1037, s. Wüstenfeld a. a. O. p. 64 ff. Im Abendlande ist dieser Mann unter dem, aus der jüdischen Form Aben Sînâ entstandenen Namen Avicenna bekannt, besonders durch seinen Kanon der Medicin, der bis gegen Ende des Mittelalters für die Aerzte als Hauptautorität galt.

und Ibn Rušd[1] gehören erst der späteren Zeit an. Al-Kindî war der früheste und lebte schon vor ihnen[2], scheint aber gerade den durch die Muʿtazila aufgestellten Problemen seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt zu haben[3]. Seine Nachfolger aber vermieden die theologischen Fragen. Ohne den Glauben direct anzugreifen, wichen sie dem Conflicte möglichst aus. Theologie und Naturwissenschaft, beziehungsweise Philosophie[4] galten als getrennte Gebiete, mit deren Vermittlung man sich keine Mühe mehr geben wollte. Ibn-Sînâ scheint ein frommer Mann gewesen zu sein[5]; Šahrastânî zählt ihn aber doch zu denen, die eigentlich keinem bestimmten Bekenntnisse angehörten, sondern, ausserhalb der positiven Religion stehend, ihre Ansichten nach eigenem Kopfe ausbildeten (ahlu-l-ahwâʾ). Auch Ibn Rušd will als guter Muslim gelten. Er sucht zu beweisen, dass philosophische Forschung nicht blos erlaubt, sondern Pflicht und durch den Korân selbst geboten sei[6]; im übrigen geht er aber seinen eigenen Weg und seine Schriften sind mit geringer Ausnahme philosophischen und naturwissenschaft-

1) Geb. zu Cordoba, † H. 595 Chr. 1198 in Marocco. Bei uns unter dem Namen Averroes bekannt; s. Wüstenfeld a. a. O. p. 104 ff.

2) Geburts- und Todesjahr sind nicht genau bekannt; er starb jedenfalls erst nach H. 250 Chr. 864. Vgl. Flügel, Al-Kindî, genannt »der Philosoph der Araber« (Leipzig 1857), p. 5 u. 18.

3) Vgl. Flügel a. a. O. im Verzeichniss seiner Schriften (von p. 20 an) No. 11, 173, 177, 181.

4) Die arabischen Aristoteliker waren eigentlich mehr Naturforscher, als Philosophen; ihre bedeutendsten Leistungen gehören in das Gebiet der Naturbeobachtung, vor allem der Medicin und Astronomie.

5) Es wird berichtet, er habe alle drei Tage den Korân einmal durchgelesen. Auch die alte Sitte, jedes Buch mit einem kurzen Gebet zu eröffnen, scheint selbst in jener Zeit nicht verloren gegangen zu sein und hat sich bei den Muslimen bis auf den heutigen Tag erhalten, freilich nur als trockene Formel.

6) Vgl. Philosophie und Theologie von Averroes, herausgegeben von M. J. Müller (München 1859. 4). Am deutlichsten spricht sich über den oben erwähnten Punkt der Anfang der ersten Abhandlung aus.

lichen Inhalts[1]. So war also schon mit Ibn Sînâ der Bruch zwischen Philosophie und Dogmatik vollendet. Die mu'tazilitische Partei hatte in den subtilen Streitigkeiten der Schulen von Baṣra und Bagdad ihre Kraft erschöpft. Abu-l-Ḥusain al Baṣrî, ein Zeitgenosse Ibn Sînâ's, war der Letzte, der ihre Lehre selbstständig vertrat und in einzelnen Punkten ergänzte. Zamaḫšarî, der berühmte und äusserst gelehrte Verfasser des Kaššâf[2], brachte die gemässigten Ansichten der Vorgänger in gefällige, kunstgerechte Form, führte sie im ganzen Gebiete der Korânexegese mit Consequenz und vieler Gewandtheit durch, gab aber der Lehre selbst keine weitere Ausbildung.

Die »Abhandlungen der aufrichtigen Brüder und treuen Freunde«[3] sind in gewissem Sinne eine Fortsetzung der mu'tazilitischen Bestrebungen, eine Art enkyklopädischer Zusammenfassung früherer Einzelforschungen, theilweise in my-

---

1) Vgl. das von Wüstenfeld (a. a. O. p. 105 ff.) angeführte Verzeichniss derselben.

2) Kaššâf (eig. Enthüller) ist der Titel eines sehr umfangreichen Korâncommentars, welcher trotz seiner mu'tazilitischen Theorien immer noch in sehr hohem Ansehen bei den Muslimen steht. Derselbe ist unter der Leitung von W. Nassau Lees in Calcutta im Drucke erschienen (1856. 4). In grammatischer und lexicalischer Hinsicht ist dieser Commentar eine der wichtigsten Quellen für die Kenntniss des Arabischen. Baiḍâwî hat ihn später in eine concisere Form zusammengezogen, durch viele Zusätze ergänzt und die dem sunnitischen Glauben widersprechenden Ansichten desselben theils entfernt, theils zu widerlegen versucht.

3) Vgl. hierüber namentlich den Aufsatz von G. Flügel in »Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft«. Bd. XIII. p. 1—43, woselbst auch (p. 3 ff.) die frühere Literatur über diesen Gegenstand angeführt wird; ferner Fr. Dieterici, die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im zehnten Jahrhundert. (Enthält auf Grundlage des Textes einer Pariser Handschrift die genaue Uebersetzung der acht ersten Abhandlungen aus der zweiten, die Naturwissenschaft betreffenden Abtheilung des ganzen Werks.) Berlin 1861. 8, und R. Gosche, über Ġazzâlî's Leben und Werke. Aus den Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1858. p. 240 ff. Ihre Abfassung fällt nach Flügel (a. a. O. p. 6) etwas über die Mitte des 4. Jahrh. d. H. hinaus, etwa um 970 n. Ch. G.

stisches Gewand gehüllt. In welcher Zeit jener räthselhafte Geheimbund entstand, lässt sich nicht mit Bestimmtheit nachweisen; dass die Muʿtazila auf dessen Entstehung directen Einfluss hatte, ist ebenfalls nicht gewiss, ein innerer Zusammenhang der beiderseitigen Bestrebungen ist aber nicht zu verkennen und sie wurden auch schon früh zu einander in Beziehung gebracht[1]. Die aufrichtigen Brüder verfuhren in ihrer freien Forschung und in Zurücksetzung der Autorität des Korâns radicaler als die Muʿtaziliten es je gewagt hatten[2]; allein sie konnten dies erst thun, nachdem Jene freie Bahn gebrochen und den ersten Sturm gegen die Zwangsherrschaft des Korâns unternommen hatten. Auch geht bei aller Freiheit des Standpunktes das Hauptbestreben der aufrichtigen Brüder doch dahin, die Resultate der wissenschaftlichen Forschung mit dem Glauben zu versöhnen, das Gesetz, welches den denkenden Köpfen auf eine Menge von Fragen nur höchst ungenügende Antwort ertheilte, durch Philosophie zu reinigen und zu ergänzen; die Verbindung griechischer Philosophie mit dem arabischen Gesetz schwebte ihnen als Ziel wahrer Vollkommenheit vor[3]. Sie halten sich daher auch fortwährend an Beweisstellen des Korâns und der Ueberlieferung[4], die sie wenigstens durch allegorische und mystische Deutung ihrem System anzupassen suchen. Geben sie sich auch äusserlich nicht als Muʿtaziliten zu erkennen, so dürfen wir sie doch in gewisser Beziehung als die Nachfolger derselben betrachten, sofern sie in umfassender und abschliessender Weise zu leisten suchten, was Jene vereinzelt begonnen und, von den Gegnern gedrängt, bald

---

1) So in der schon von Nauwerck citirten Stelle aus Abu-l-faraǵ (Gregorius Barhebraeus) p. 330 ff.

2) Muḳaddasî soll z. B. gesagt haben, das Gesetz sei eine Medicin für die Kranken, die Philosophie aber eine Medicin für die Gesunden. Flügel a. a. O. p. 27.

3) Vgl. Flügel a. a. O. p. 22.

4) Vgl. Flügel a. a. O. p. 26, ferner die von Fr. Dieterici übersetzten Stücke und die beiläufige Bemerkung Ġazzâlî's im Munḳiḏ p. ٣٣, 41.

wieder aufgegeben hatten: Ausgleichung wissenschaftlicher Speculation mit religiöser Satzung, Vermittlung griechischer Naturphilosophie mit dem Dogma des Islâms. Dieses Streben ist charakteristisches Kennzeichen für den ersten Abschnitt der mit den ʿAbbâsiden beginnenden neuen Culturentwicklung der Araber. Hauptträger desselben waren anfangs die Muʿtaziliten. Als aber Abu-l-Ḥasan al-Aśʿarî[1], der die dialektischen Künste bei ihnen gelernt hatte, ihnen als schlagfertiger Gegner gegenübertrat und die orthodoxe Lehre in die strenge Form eines scholastischen Systems brachte, verloren sie nach und nach den Muth. Die aufrichtigen Brüder dagegen schritten auf der betretenen Bahn kühn vorwärts, wenn sie auch lange Zeit keinen offenen Kampf wagten und bis zur Veröffentlichung ihrer Abhandlungen nur in engeren auserwählten Kreisen und unter dem schützenden Dunkel eines Geheimbundes ihre freieren Ansichten verbreiteten.

Ihre Abhandlungen erreichten den beabsichtigten Erfolg nicht. Es war ein grossartiges Unternehmen, dem es aber an den nöthigen Mitteln gebrach. Die Kenntnisse der damaligen Zeit reichten zu der versuchten gedankenmässigen Construction des Universums nicht aus. Die willkürliche Behandlung des Korâns und der Ueberlieferung verletzte die Gläubigen[2], und die, welche der freien Forschung zulieb den Boden des naiven Glaubens verlassen hatten, konnten in ihren Untersuchungen nur wenig positive Anhaltspunkte finden. Der Scheich Tauḥîdî (gest. am Ende des 4. Jahrh. d. H.) sprach sich über dieselben folgendermassen aus: »Sie (die aufrichtigen Brüder) füllten diese Abhandlungen mit Worten aus der Religion genommen, mit Gleichnissen aus dem Ge-

1) Ueber das Leben und die Schriften dieses Mannes gibt ein schön (in Neschi) geschriebener Codex, verfasst von dem als Ibn ʿasâkir bekannten Abu-l-Ḳasim ʿAlî b. al-Ḥasan etc aś-Śâfiʿî genauere Auskunft, welcher in der zur Universitätsbibliothek von Leipzig gehörenden Handschriftensammlung (Rifâʿîja) die Bezeichnung D. C. No. 149 führt. Er besteht aus 126 Blättern kl. Fol. zu 25 Zeilen. Die genaue Jahreszahl fehlt.

2) Vgl. die bereits citirte Stelle Munk. p. ٢٤, 41.

Mondfinsternisse wollten sie wegen eines falsch verstandenen prophetischen Ausspruchs nicht gelten lassen, und wir können uns wohl denken, auch wenn es Ġazzâlî nicht ausdrücklich bemerkte, dass sie durch solch blinden Eifer der Sache des Glaubens mehr schadeten als nützten[1]. Ġazzâlî, der die Gährung der Zeit an sich selbst erfahren und die verschiedenen philosophischen Systeme, vor allem das der Aristoteliker und Mystiker in sich verarbeitet hatte, fühlte sich berufen, als wissenschaftlicher Vertheidiger des Islâms aufzutreten, dem angegriffenen Glauben wieder auf sicheren Boden zu verhelfen. Er löste seine Aufgabe mit Geschick und Erfolg sowohl durch seine Schriften[2], als durch mündliche Vorträge an den Hochschulen von Baġdad und Nîsâpûr, wo ihm die Professur der Theologie übertragen war[3]. Die Muhammedaner halten ihn für ihren grössten Dogmatiker und haben ihm die Ehrentitel: ḥuġġatu-l-islâm, »Wahrheitsbeweis des Islâms«, und zainu-d-dîn, »Zierde der Religion«, gegeben. Ġazzâlî ist kein beschränkter Glaubenseiferer; er beurtheilt Andersdenkende mild und besonnen, aber sein Hauptbestreben ist doch ein apologetisches. Er will den durch die Philosophie gefährdeten religiösen Glauben wieder in sein Recht einsetzen und ihm ein eigenthüm-

1) Munk. p. ١٨, 33.

2) Ein Verzeichniss derselben gibt F. Wüstenfeld in »die Academien der Araber und ihre Lehren« (Gött. 1837. 8) p. 14 ff. und noch vollständiger R. Gosche in der bereits erwähnten Abhandlung »über Ġazzâlî's Leben und Werke« p. 249 ff. Das Hauptwerk Ġazzâlî's, von dem wir noch keine vollständige Ausgabe besitzen, führt den Titel iḥjâ'u 'ulûmi-d-dîn, die Wiederbelebung der Religionswissenschaften. F. Hitzig machte zuerst darauf aufmerksam in »Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft« Bd. VII. p. 172 ff.; R. Gosche gibt weitere Mittheilungen darüber a. a. O. p. 253 ff.

3) In Baġdad docirte er von 484—488 d. H. (Chr. 1091—95); dann zog er sich in die Einsamkeit zurück und widmete sich in Damaskus zehn Jahre lang dem blossen Privatstudium und literarischer Thätigkeit. Im Monat Du-l-ka'da des Jahres d. H. 499 (Juli 1106 p. Chr.) entschloss er sich nach langem Zaudern, die Einsamkeit zu verlassen; bald darauf trat er in Nîsâpûr die öffentliche Lehrthätigkeit wieder an. Er starb gegen Mitte des Jahres d. H. 505 (Chr. 1111. Dec.).

liches, für sich abgeschlossenes Gebiet zuweisen. Den Aristotelikern Al-Fârâbî und Ibn Sînâ lässt er ihre Verdienste gelten; allein ebenso entschieden sagt er sich von ihnen los, wenn sie von der Auferstehung der Leiber nichts wissen wollen, oder die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt behaupten[1]. In solchen Fragen beschuldigt er sie des offenen Unglaubens, in andern der ketzerischen Neuerung und wieder in andern tritt er ihnen von vorn herein principiell entgegen[2]. Ġazzâlî's Auftreten ist für die Folgezeit entscheidend. Hatten die Früheren eine wirkliche Verbindung von Theologie und Philosophie angestrebt, so waren nunmehr beide Gebiete geschieden. Die Logik und Dialektik allerdings machten sich die Theologen zu eigen und bildeten mit ihrer Hülfe die Scholastik immer feiner und schärfer aus; sonst aber blieb seit Ġazzâlî, der ja selbst medicinische und naturwissenschaftliche Studien ganz auf der Seite liess, die Gränze scharf gezogen. Ein neuer Versuch, sie zu durchbrechen, wurde nicht gemacht. Das wissenschaftliche Leben bewegte sich von nun an in den vorgezeichneten Bahnen, nahm zwar in Spanien einen neuen Aufschwung, kam aber über die einmal gesetzte Schranke nicht mehr hinaus. Die Naturforscher, Aerzte und Aristoteliker (diese Prädicate waren meist in einer Person vereinigt) kümmerten sich um das theologische System wenig mehr; die Dogmatiker ihrerseits liessen jene in Ruhe und zerlegten das Material, das ihnen die Vorgänger hinterlassen hatten[3]. Die Naturwissenschaft machte, von der Theologie unbehindert, weitere Fortschritte,

---

1) Munk. p. ٢١, 36 f.

2) Ibid. p. ١٩, 31.

3) Von den Spätern beschäftigte sich zwar der berühmte Faḫru-d-dîn ar-Râzî (gest. H. 606, Chr. 1210; nicht zu verwechseln mit seinem Vorgänger, dem hochberühmten Arzte Abû Bakr Muḥammad ar-Râzî, der im Anfang des 4. Jahrh. der Hiġra starb), fleissig mit Medicin, doch hatte dies auf seinen theologischen Standpunkt keinen Einfluss, denn er war eifriger Sunnit und Šâfiʿit. Vgl. über denselben F. Wüstenfeld, arab. Aerzte p. 111 ff.

die Glaubenslehre aber blieb zurück und kam im wesentlichen über Aśʿarî und Ġazzâlî nicht mehr hinaus[1].

Nachdem ich die Stellung, welche die Muʿtaziliten in der Culturgeschichte der Araber einnehmen, in grossen Umrissen zu bestimmen versucht habe, mögen mir zum Schlusse dieses Abschnitts noch einige Worte über die philosophischen Bestrebungen der Araber im allgemeinen gestattet sein. Dieselben sind meist sehr ungünstig beurtheilt worden. E. Renan spricht ihnen allen selbstständigen Werth ab. Diese Philosophie, sagt er[2], sei arabisch geschrieben, habe aber sonst keine Beziehung zur ächt arabischen Cultur. Sie sei immer nur in den entlegensten Theilen des Reichs gepflegt worden. Weit entfernt, ein natürliches Product des semitischen Geistes zu sein, stelle sie sich vielmehr dar als Reaction des indo-europäischen Geistes der Perser gegen den Islâm. Schon die arabische Sprache selbst, so geeignet sie sei zur anschaulichen Schilderung äusserer Gegenstände oder zum unmittelbaren Ausdruck lebhafter Empfindung, sei zur klaren Wiedergabe zusammenhängender Gedankenreihen ungenügend, daher für rein geistige Speculation nicht geeignet[3]. Hören wir diesem Urtheile gegenüber zuerst die Meinung der Araber selbst.

An Selbstbewusstsein und Nationalstolz hat es ihnen bekanntlich nie gefehlt und so sind sie auch von ihrer Befähigung zur philosophischen Speculation fest überzeugt. Dass ihre Sprache keine ausreichenden Mittel dafür biete, lässt sich Keiner träumen. Ihre Logik ist einfach: der Korân,

---

1) A. Sprenger, der das wissenschaftliche und sociale Leben des heutigen Orients durch langjährige eigene Anschauung kennen gelernt hat, bemerkt in seinem Buche: Das Leben und die Lehre des Moḥammad, Berlin 1861, 62 u. 64. 8., im II. Band p. 304: Nach Ġazzâlî wurden einzelne Theile der Philosophie, besonders die Mystik, zu grösserer Vollendung gebracht; dennoch darf man behaupten, dass sich seitdem die Moslime im Kreise herumdrehten und keine Fortschritte machten.

2) Vgl. Histoire générale et système comparé des langues Sémitiques par E. Renan (Paris 1855. 8. 3. éd. 1863) p. 10, wo es z. B. heisst: Cette philosophie est écrite en arabe, voilà tout.

3) Ibid. p. 18.

das edelste aller Offenbarungsbücher, ist in arabischer Sprache der Menschheit mitgetheilt worden, sie muss also die edelste und vollkommenste aller Sprachen sein[1]. Spätere blickten weiter und suchten die Stellung der Araber zu den andern Culturvölkern genauer zu bestimmen. So heisst es bei Śahrastânî[2]: Von den vier Hauptnationen, den Arabern, Persern, Griechen[3] und Indern stünden die Araber und Inder in näherer geistiger Verwandtschaft. Ihr Hauptbestreben sei darauf gerichtet, die inneren Eigenthümlichkeiten der Dinge näher zu bestimmen, sich über Wesen und wahre Beschaffenheit der Dinge ein Urtheil zu bilden, das rein Geistige zum Gegenstande der Forschung zu machen; auf der andern Seite seien die Griechen und Perser dadurch näher verwandt, dass beide mehr die natürlichen Eigenschaften der Dinge, ihre quantitativen und qualitativen Verhältnisse zu bestimmen suchten, sich also vorzugsweise mit den körperlichen Dingen beschäftigten. Mit andern Worten: die Araber und Inder hätten specifische Begabung für rein geistige Speculationen, die Griechen und Perser dagegen für Naturforschung und Mathematik[4]. Bescheidener und unbefangener urtheilt Ibn Ḫaldûn, der in philosophischen Dingen den Persern und Griechen die Priorität zugesteht. In

1) Dieser Gedanke wird besonders in Büchervorreden häufig benutzt und in vielfacher Weise variirt.

2) Śahr. p. ٢. I, p. 3.

3) Das arab. ar-rûm (Rom) bedeutet als Collectivum die unter dem römischen Kaiserreich einstmals vereinigten abendländischen Völker, ganz besonders aber die Griechen, weil die Araber mit ihnen am meisten bekannt wurden, sowohl im Verkehr als durch die Wissenschaft.

4) Wir sehen auch aus dieser Stelle, welch unvollkommene Kenntniss die Araber vom Culturleben der Griechen hatten. Griechische Kunst war ihnen ein verschlossenes Gebiet, und Aristoteles allein galt als Hauptvertreter des Griechenthums. Von Plato kannten und verstanden sie blos die politischen Schriften (vgl. Wenrich a. a. O. p. 117 ff. und Ḥ. Ḫ. V, p. 60 u. 142). Was Śahr. p. ٢٨٣—٢٨٩, II, 117—127 über ihn berichtet, konnte aus der Polemik des Aristoteles bekannt sein. Daneben aber wurden allerlei Geheimlehren, Traumdeuterei, Wahrsage- und Talismankünste mit seinem Namen in Verbindung gebracht (Ḥ. Ḫ. II, 605. III, 53. V, 109).

Aristoteles erblickt er den ersten Lehrer (al-muʿallimu-l-awwal) in der Philosophie[1], in den Arabern aber nicht blinde Nachbeter, sondern selbstständige Kritiker und Bearbeiter seines Systems[2].

Das eigene Urtheil der Araber kann für uns nur psychologisch-geschichtliche Bedeutung haben. Wir lernen daraus, dass sie selbst des sicheren Glaubens lebten, in der Geschichte der Philosophie eine bedeutende Stellung einzunehmen. Mögen wir auch über das Selbstvertrauen, mit dem Viele von ihnen auf diese ihre Mission pochen, hier und da lächeln, von vorn herein wollen wir ihnen doch diese Stellung nicht streitig machen. Es ist wahr, dass sie die fruchtbarsten Gedanken und auch die strenge Methode zur Verarbeitung derselben, oder wenigstens die Anregung, eine solche zu finden, den Griechen verdanken, aber ebensowenig lässt sich leugnen, dass sie aus eigenem Antrieb über den blinden Glauben an die Autorität des Korâns hinausgiengen, und über das Verhältniss des göttlichen Willens zur menschlichen Freiheit zu denken anfiengen, ehe sie von den griechischen Philosophen Kunde hatten. Wie weit sie ohne diese Kunde gekommen wären, liesse sich fragen, gehört aber nicht in den Kreis geschichtlicher Betrachtung. Nehmen wir aber auch an, die Uebersetzungen griechischer Autoren seien der Hauptfactor für das Emporkommen der Philosophie bei den Arabern gewesen, so ist doch diese Erscheinung selbst schon eine bedeutende geschichtliche Thatsache, die in hohem Grade Aufmerksamkeit und Bewunderung verdient. Kaum 150 Jahre waren verflossen, seitdem die Araber ihre Halbinsel verlassen, in raschem Siegeslauf die umliegenden Reiche erobert, neue Städte gegründet und frühere Zerstreutheit mit einheitlicher politischer Organisation vertauscht hatten, so waren sie schon die eifrigsten Jünger der Wissenschaft, und mit der gleichen, jugendfrischen Energie,

---

1) Ḥ. Ḫ. III, 91. Vgl. Šahr. ٣١١. II, 159. Princeps Philosophorum hiess er auch bei den Scholastikern des 13. Jahrhunderts.

2) Vgl. Ḥ. Ḫ. III, 90—92.

mit der sie kurz vorher das Schwert geführt hatten, warfen sie sich jetzt auf das Studium, nicht achtend der ungeheuren Schwierigkeiten, welche sich der Bewältigung eines in fertig abgeschlossener Gestalt vorliegenden und in ein ihnen wildfremdes Gewand gekleideten Wissensstoffes entgegenstellten. Die staunenswerthen Fortschritte, die mit Hülfe persischer und syrischer Gelehrten auf dem Gebiete exacter Naturforschung gemacht wurden, zu schildern, gehört nicht hieher[1]; es genügt, darauf hinzuweisen, dass auch auf philosophischem Gebiete gleiche Regsamkeit zu Tage trat, dass schon zur Zeit Ibn Sînâ's die Schriften des Aristoteles vollständig übersetzt waren, und dass es wahrhaftig keiner geringen Geistesarbeit bedurfte, das Gedankensystem des grossen Stagiriten semitischem Verständniss zu vermitteln. Mögen wir über die Resultate dieser Studien so oder so denken: der Feuereifer und die zähe Ausdauer, womit die Araber ihren plötzlich erwachenden Wissensdrang zu befriedigen suchten, steht einzig da in der Geschichte und verdient volle Bewunderung. Al-Fârâbî, der als geborner Türke zuerst Arabisch lernen musste, um die Uebersetzungen griechischer Bücher lesen zu können, hatte, wie er selbst in seinem Handexemplare bemerkte, die Psychologie des Aristoteles 200 Male durchgelesen, und von der *φυσικὴ ἀκρόασις* soll er einst gesagt haben: »Ich habe diese Schrift 40 Male gelesen, aber ich sehe ein, dass ich sie nochmals lesen muss«[2]. Wenn auch nicht Alle dieselbe Beharrlichkeit zeigten, so mögen doch ähnliche Beispiele vielfach vorgekommen sein. Sie bezeugen wenigstens die Lernbegierde eines wissensdurstigen Volkes, das zur Erreichung des einmal ins Auge gefassten Zieles vor keinen Hindernissen zurückschreckte. Derselbe Al-Fârâbî antwortete einst, als man ihn fragte, wer der grösste Philosoph sei, ob er oder Aristoteles: »Wenn

---

1) Ich verweise auf die bereits erwähnten Untersuchungen M. Reinaud's, die er als Einleitung zur Uebersetzung von Abulfeda's Geographie veröffentlicht hat. Paris 1848. 4. §. II u. III.

2) Vgl. F. Wüstenfeld, arabische Aerzte p. 54.

ich zu seiner Zeit gelebt hätte, würde ich sein bester Schüler geworden sein«[1]. Wenn wir unter dem besten Schüler in diesem Falle den eifrigsten und fleissigsten verstehen wollen, so können wir ihm wohl Recht geben und das Gleiche auch von seinen Zeitgenossen und Nachfolgern behaupten. Solche Schüler zu sein, ist an und für sich betrachtet zwar nicht immer ein bedeutendes Verdienst, im Vergleich zu den damaligen Verhältnissen war es aber doch ein bedeutendes und für die Araber ein um so grösseres, je ferner die neue Bildung ihrer bisherigen Geistessphäre lag. Die Culturvölker des Occidents hätten mit ungleich weniger Mühe zur Quelle griechischer Weisheit gelangen können; ungleich langsamer schritten sie ihr entgegen und mit vollem Eifer erst, als die Araber ihre Führer wurden und ihnen die nöthigen Hülfsmittel entgegenbrachten[2].

---

1) Vgl. F. Wüstenfeld a. a. O.

2) Ueber den Einfluss der Araber auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters, beziehungsweise auf die Verbreitung aristotelischer Schriften im Abendlande hat M. Jourdain in seinen Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote (Paris 1819. 8.) umfassenden Aufschluss gegeben, gestützt auf genaues Studium der von den christlichen Scholastikern benutzten lateinischen Uebersetzungen und darin vorkommender Citate oder Reminiscenzen an griechischen oder arabischen Urtext. Es mag am Platze sein, die Hauptresultate dieser äusserst sorgfältigen Untersuchungen, welchen das reiche handschriftliche Material der Pariser Bibliotheken zur Grundlage diente, in Kürze zusammenzustellen.

Durch die Uebersetzungen des Boethius hatte man im Abendlande schon frühe Kenntniss von aristotelischer Philosophie, doch beschränkte sich dieselbe bis ins 12. Jahrhundert auf die Werke über Logik und Erkenntnisstheorie, so in den Citaten bei Abailard, Gilbertus Porretanus und Johannes von Salesbury (Jourdain a. a. O. p. 30—32, 226). Zwar war die Kenntniss des Griechischen selten, gieng aber nie ganz verloren und erhielt neuen Aufschwung seit Stiftung des lat. Kaiserthums in Constantinopel (1204 p. Ch.), ibid. p. 46—56. Im 13. Jahrhundert wurden mehrere aristotelische Schriften direct aus dem Griechischen übersetzt, ib. p. 56—77; die vollständige Kenntniss des ganzen Systems verdankte man aber erst der Vermittlung der Araber, beziehungsweise der Juden, welche die arabische Wissenschaft dem Abendlande zugänglich machten. Ihr Einfluss begann schon im 11. Jahrhundert, ib. p. 97 ff., übte aber erst im

Die selbstständigen Leistungen der Araber sind im Vergleich zu dem, was sie von den Griechen entlehnten, nicht sehr bedeutend, doch darf ihr Werth nicht ohne weiters verkannt werden. In der formellen Behandlung der Begriffe zeigten sie von jeher grosse Meisterschaft, so schon in ihren grammatischen Systemen, bei deren Ausbildung sich ihr haarspaltender Scharfsinn und ihre grosse Gewandtheit in logischer Technik schon frühe bewährte, wenn es ihnen auch nicht immer gelang, die richtigen allgemeinen Principien für ihre Sprachforschung zu finden. In ähnlicher Weise verhält es sich mit ihren Leistungen auf philosophischem Gebiete. Ihr Denkvermögen bethätigt sich vorzüglich in der Analyse allgemeiner Gedanken, weniger in der Ableitung neuer Begriffe aus dem vorhandenen Vorstellungsmaterial. Wenn es sich darum handelt, einen Gedanken auf's feinste zu zerlegen und bis in seine äussersten Consequenzen zu verfolgen, leisten die Araber vorzügliches[1], an Vielseitigkeit und Reichhaltigkeit der Ideen werden sie dagegen von den indo-europäischen Völkern bei weitem übertroffen. Ihre scholastischen Systeme sind mit grosser Kunst aufgeführte Gebäude, deren Theile mit viel Feinheit in einander gefügt

13. Jahrh. (unter Friedrich II.) durchgreifende Wirkung, ibid. p. 111 ff., 164 ff., 228 ff. Besonders die naturwissenschaftlichen Werke des Aristoteles kannte man lange Zeit nur aus arabisch-lateinischen Uebersetzungen, p. 230. Letztere kamen jedoch nach und nach ausser Gebrauch, indem die griechisch-lateinischen Versionen sich immer mehr verbreiteten. So waren also die Araber zwar nicht die einzigen Vermittler der Kenntniss aristotelischer Schriften im Abendlande, beförderten aber doch ungemein die schnellere Verbreitung derselben und damit die Entwicklung der christlichen Wissenschaft im 13. Jahrhundert. Vgl. hierüber ferner B. Hauréau, de la philosophie scolastique (Paris 1850. 8. 2 t.) 1. Bd. p. 359 ff., bes. den Abschnitt über Avicenna p. 366, und C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande (Leipzig 1855 u. 61. 8, bis jetzt in 2 Bänden vorliegend), 2. Bd. p. 297 ff.

1) Spinoza ist ihnen in dieser Beziehung nahe verwandt. Er war semitischer Abstammung und in seiner Jugend vorzüglich durch talmûdisch-rabbinische Wissenschaft gebildet worden; die rabbinische Wissenschaft ihrerseits hatte sich aber im Mittelalter vorzugsweise unter dem Einfluss der arabischen entwickelt.

sind und fest zusammenhängen, so dass, wer gewisse allgemeine Voraussetzungen, von denen sie ausgehen, zugeben will, kaum daran rütteln kann. Mit wenig Begriffen wird darin gerechnet, aber die Rechnung ist klar und übersichtlich. Die Beweisführung geht meist auf denselben Punkt zurück[1]; sie trifft den Kern der Sache selten, weil eine Menge von Sätzen, die erst zu prüfen wären, einfach als Axiome vorausgesetzt werden, doch ihre Form ist durchweg scharf und präcis. Sie hält sich an eine kleine Anzahl von Problemen, geht aber diesen bis in die feinsten Verzweigungen nach. So ist besonders das Verhältniss der göttlichen Allmacht zum menschlichen Willen in den vielfachsten Variationen besprochen worden und die Vertreter des deterministischen Standpunktes haben sich vor den letzten Consequenzen ihrer Ansicht: Zurückführung des Bösen auf Gott und Statuirung eines blos relativen Unterschiedes zwischen gut und bös niemals gescheut. In solchen Fragen bildeten sich die Araber ihr eigenes Gedankensystem, und wir können ihnen, zwar auf beschränktem Gebiet, eine gewisse Selbstständigkeit des philosophischen Denkens nicht absprechen, wenn auch der Hauptsache nach der Werth ihrer Leistungen ein blos formaler ist.

Reicher als in der dürren, enggeschnürten Scholastik entwickelte sich das philosophische Denken in der Mystik, die im Sûfismus zunächst als Reaction des praktisch-religiösen Gefühls gegen die steife Form der Schulweisheit auftrat, gegenüber dem todten Formelwesen auf innere Reinigung des Herzens drang, und die wahre Gottesverehrung im lebendigen, unmittelbaren Verkehr des von der Welt abgezogenen Gemüthslebens mit Gott erblickte, die sich dann aber bald auch in philosophische Speculationen vertiefte und das Aufgehen des Endlichen im Unendlichen[2], das zuerst

1) So in den Mawâkif gewöhnlich auf die Unmöglichkeit des daur und tasalsul, des Cirkelschlusses und der unendlichen Reihe, der fortwährenden Verkettung von Einzelursachen ohne abschliessendes Ende (regressus in infinitum).

2) Al-fanâ = sanskr. nirwâna.

nur praktische Forderung war, theoretisch zum Pantheismus ausbildete. Die ṣûfische Mystik, von Anfang an mehr in Ahnungen als in klaren Begriffen sich bewegend, fand übrigens ihren eigentlichen Ausdruck in der Dichtung, weniger in wissenschaftlicher Prosa, und ihre vollendete Ausbildung mehr bei den Persern als bei den Arabern; doch darf sie nicht ganz übergangen werden, wenn von arabischer Philosophie die Rede ist, mag es auch schwer zu bestimmen sein, wie weit der in diesen Bestrebungen sich kundgebende selbstständige Trieb aus arabischem Boden hervorgieng, wie weit persisch-indischer Geist seine Entwicklung bestimmte[1].

Ebenso ist die Behauptung, dass die arabische Sprache dem philosophischen Geiste ungenügende Darstellungsmittel biete, nur mit bedeutenden Einschränkungen zuzugeben. Sie kann sich allerdings in Formenreichthum und in Gewandtheit und vielseitiger Beweglichkeit des Ausdrucks mit den indo-europäischen Sprachen nicht messen, sie ist in ästhetischer Beziehung viel unentwickelter, aber zum bestimmten, präcisen Ausdruck abstracter Begriffe gewiss eben so geschickt wie jene. Sie bildet mit der grössten Leichtigkeit von jedem Verbum eine ganze Reihe abstracter Verbalnomina. Mit gleicher Leichtigkeit entstehen aus Substantiven, Adjectiven, ja selbst Partikeln durch Anhängung der Femininendung der nisba: — îja Abstracta, die wir in unsern Sprachen sehr oft nur durch Umschreibung wiedergeben können. Ein alter Beduine hätte sich allerdings unter kamîja und kaifîja kaum etwas denken können; doch sind beide Wörter nach allgemeiner Analogie gebildet und konnten dem Bewusstsein ebenso leicht geläufig werden, wie unsere Quantität und Qualität. Mâhîja und huwîja sind nicht schwerer verständlich als quidditas und ipseitas und viele Ausdrücke, welche unsere speculativen Philosophen seit Fichte

1) Ueber den Ṣûfismus im allgemeinen sind besonders die zwei Schriften F. A. Tholuck's zu vergleichen: Theosophia Persarum pantheistica (Berlin 1821. 12.) und Blüthensammlung der morgenländischen Mystik (Berlin 1825. 8).

in's Deutsche eingeführt haben. Ein Hauptmittel des kurzen Gedankenausdrucks fehlt dem Arabischen wie allen semitischen Sprachen: die Zusammensetzung, wird aber genügend ersetzt durch die uneigentliche Annexion. Kürzer als durch wâǵibu-l-wuǵûd kann z. B. der Ausgangspunkt des ontologischen Beweises kaum fixirt werden. Das Arabische hat sich in Ausbildung der philosophischen Kunstsprache viel reiner gehalten, als die meisten unserer Sprachen. Seine Terminologie hält sich innerhalb dès vorhandenen Sprachmaterials und nimmt nur selten Fremdwörter zu Hülfe. Man kann nicht einwenden, das seien erst künstlich aufgepfropfte Bildungen, die mit der ursprünglichen Sprache (luġa) nichts zu thun hätten. Die Kunstsprache bildet sich ja überall erst mit der betreffenden Kunst; sie ist, wie die Araber sagen, nicht ursprünglich in der Sprachschöpfung schon gegeben (waḍʿi), sondern entsteht erst später durch gegenseitiges Uebereinkommen (iṣṭilâḥ), und ist immer so beschaffen, dass nur der, welcher die betreffende Kunst gelernt hat, sie richtig verstehen kann. Wenn endlich die Bezeichnungen für die geistigen Functionen in den semitischen Sprachen sinnlichen Ursprung verrathen und bald ein Reden mit sich selbst, ein Vorsichherbrummen bedeuten, bald den Verlauf der inneren Thätigkeit im äusseren Bilde (z. B. des Spaltens, Auseinanderlegens, Trennens) darstellen, so ist auch dies nicht eine Eigenthümlichkeit dieser Sprachen allein, nur sind andere in der Abstraction vom ursprünglichen, sinnlichen Bilde weiter fortgeschritten. Die Bilder für die eigentlichen Denkfunctionen sind übrigens nicht ausschliesslich nur die des Trennens oder Spaltens, ḥasiba z. B. (verwandt mit ḥabasa u. ä.) geht auf den Begriff des Zusammenfassens, Zusammenrechnens zurück, und so reich das Arabische an Ausdrücken für Scharfsinn[1] auch ist, die Wörter für das tiefsinnige Sichversenken in geistige Betrachtung

1) Dieselben gehen meistens auf die Vorstellung des Spaltens zurück, oder auch des Stechens, d. h. Herausstechens des Einzelnen aus einer grösseren Masse, des scharfen Unterscheidens.

fehlen doch keineswegs; ich erinnere an tabaḥḥara u. ä. Mir scheint, dass gerade die arabische Sprache zum Ausdruck abstracter Gedanken sehr geeignet sei und dass diese Anlage nicht wenig zur schnellen Verbreitung aristotelischer Schriften durch dieselbe beitrug.

Nach dem Gesagten dürfen wir also wohl behaupten, dass die Araber im Gebiete der Philosophie keine unberufenen Eindringlinge waren und durch ihre bezüglichen Arbeiten ihren Nationalcharakter nicht verleugnet haben. Eine längere Beschäftigung mit ihrer wissenschaftlichen Literatur hat mich zur Ueberzeugung gebracht, dass sie das scharfsinnigste Volk waren, das je gelebt hat, nur war bei ihnen, das müssen wir gleich hinzusetzen, diese Art der Geistesthätigkeit einseitig und zum Nachtheile anderer und höherer ausgebildet. Sie sind die eigentlichen Meister und Schöpfer der Scholastik und in formeller Behandlung der Begriffe den abendländischen Völkern überlegen; ächte, scharfgeschnittene Wüstengesichter, die nach denselben scharfen Linien alles geistige Leben bemessen, feine Spürnasen, die einen einmal gegebenen Stoff bis in's kleinste Detail, bis zu den letztmöglichen Verzweigungen verfolgen können[1]. Sich dem ge-

---

1) Diese Einseitigkeit der Begabung leite ich zumeist davon ab, dass sich der Charakter der Araber vorzüglich in der Wüste und im flachen Hochlande ausbildete. Ihre Sinne zu schärfen und alles auf's genaueste zu beobachten, hatten sie reichlich Gelegenheit, aber die Natur bot zu wenig Abwechslung, der Geist fand in der äusseren Umgebung keinen wirklichen Inhalt, war auf die einförmige Fläche und die Lebendigkeit des eignen Gefühls angewiesen. Ebenso einseitig wie die wissenschaftlichen Leistungen der Araber ist daher auch ihre Poesie. Der Inhalt ihrer Gedichte besteht entweder in minutiöser Schilderung äusserer Gegenstände und Begebenheiten, oder in erregtem Ausdruck momentanen Gefühlslebens, oder endlich, wenn sich der scharfe Verstand mit der Phantasie verbindet, in geistreichem Wortspiel, Witz und Anekdote. Das Vermögen, sich selbst und die Welt sich gegenüberzustellen und von einem höheren Gesichtspunkte aus zu betrachten, fehlte den Arabern ganz und in der flachen Wüste konnten sie nicht dazu kommen. Darum kamen sie über die kurze Form der Ḳaṣîda nicht hinaus: ein Epos oder gar ein Drama zu schaffen, war für einen arabischen Dichter, so lange er Araber bleiben wollte, eine Unmöglichkeit.

gebenen Stoffe selbstständig gegenüber zu stellen, vermögen sie aber nur in seltenen Fällen. Man wird einwenden, eine so einseitige Begabung genüge nicht, um in der Philosophie bedeutendes zu leisten. Dies gebe ich zu; allein eine Speculation, der es an scharfem Urtheil, an genauer Beobachtung und sorgfältiger Unterscheidung des Einzelnen gebricht, hat im Grunde ebenso wenig Werth. Haben auch die Araber vorzugsweise nur jene eine Seite der Geistesthätigkeit ausgebildet, so liegt doch darin, dass sie dieselbe ganz und voll ausbildeten, etwas Grossartiges, und sie haben sich damit ein bleibendes Denkmal in der Geschichte der Wissenschaften gestiftet. Ihre Culturzeit gieng rasch vorüber, sie hatte nicht die Kraft der Selbsterhaltung und steten Fortentwicklung. Was aber während derselben geleistet wurde, verliert deshalb nicht an Bedeutung. Es bleibt ein glänzendes Zeugniss für das Schaffen eines begabten, jugendfrischen Volkes, das in der kurzen Zeit von 150 Jahren aus der Wüste in die Reihe der Culturvölker getreten war.

II.

Die Namen Muʿtazila und Ḳadarîja.

Muʿtazila[1] bezeichnet zunächst seiner Ableitung nach keine bestimmte Partei, sondern hat wie Ḥawâriǧ und Šîʿa ganz allgemeine Bedeutung. Als partic. fem. zu einem zu ergänzenden Substantiv g̍amâʿa (Menge, Schaar) ist es allgemeiner Name für eine sich trennende, von einer grösseren

1) Man könnte zweifeln, ob Muʿtazila oder Muʿtazala auszusprechen sei, da in den Handschriften, wenigstens in den theilweise ziemlich alten, die ich in Leipzig gelesen habe, die genaue Vocalisation fehlt. Die allgemeine Tradition über die Entstehung des Namens zur Zeit Ḥasan Baṣrî's deutet jedoch mit Bestimmtheit darauf hin, dass von jeher das active Participium gebraucht wurde. Iʿtazala wird nämlich entweder mit dem acc. oder mit ʿan der Person verbunden und bedeutet in beiden Fällen: er hat sich von ihm getrennt (bei der Accus.-Construction eigentlich: er hat ihn

Gesammtheit sich absondernde Schaar und entspricht somit ungefähr unserm »Secte«. Während »Ketzer«, aus dem Namen einer einzelnen Partei (der Katharer) entstanden, später allgemeinere Bedeutung erhielt, gieng jenes arabische Wort den umgekehrten Weg und wurde im Verlauf der Geschichte Eigenname für die bestimmte einzelne Secte, deren Lehren Gegenstand der folgenden Darstellung sein werden. Es erklärt sich dies zum Theil daraus, dass unter den Secten des Islâms jene die bedeutendste und gefährlichste, gleichsam also die Secte κατ᾽ ἐξοχήν war. Der Name soll nach den späteren Geschichtschreibern entstanden sein, als Wâṣil b. ʿAṭâʾ al-Ġazzâl mit seinem Lehrer al-Ḥasan al-Baṣri in Streit gerieth über die Frage, ob ein Gläubiger, nachdem er eine schwere Sünde begangen habe, jenes Prädicat noch verdiene. Wâṣil meinte, für einen solchen passe weder die Bezeichnung gläubig, noch ungläubig, es müsse vielmehr ein Mittelzustand angenommen werden. In einer besonderen Halle der Moschee trug er dann diese Ansicht mit genauerer Begründung vor, worauf Ḥasan zu den Umstehenden sagte: »Wâṣil hat sich von uns getrennt« (iʿtazala ʿannâ). Nach diesem Vorfall sei Wâṣil mit seinem Anhang al-muʿtazila (die sich trennende Schaar) genannt worden[1]. Ibn Ḫallikân, der diese Geschichte ebenfalls erzählt[2], gibt unter Ḳatâda[3] noch eine andere Ueberlieferung an, nach welcher ʿAmr b. ʿUbaid sich zuerst von Ḥasan getrennt und die Entstehung jenes Namens veranlasst haben soll. So war

---

zum Gegenstande des Sichtrennens gemacht), al-muʿtazala (beziehungsweise: al-muʿtazal ʿanhâ), hiesse dann also wörtlich: die Partei, von der man sich getrennt hat, was zu dem Wortlaut jener Erzählung nicht passen würde. Ich halte daher an jener Stelle die active Punctation von اعتزل für die richtige (vgl. dagegen G. Weil, Geschichte der Chalifen I. p. 193 und R. Dozy, Catal. codd. Orient. bibl. acad. Lugd. Bat. p. 16).

1) Vgl. Šahr. p. ٣٣. I, 47. Maw. p. 334 und Abu-l-maḥâsin Ibn Taġrî Bardî Annales, ed. T. G. J. Juynboll et B. F. Matthes (Lugd. Bat. 1852—61. 8). Bd. I. p. 348.

2) J. Ḫ. No. 791. p. 132.

3) Id. No. 552, vgl. No. 514.

auch Ibn Kutaiba berichtet[1], und nach ihm dürfen wir wohl die letztere Version für die ursprüngliche halten[2]. Ohne uns bei dieser Differenz länger aufzuhalten, wollen wir aus beiden Berichten herausnehmen, was als Thatsache beiden zu Grunde liegt, nämlich, dass zur Zeit Ḥasan Baṣrî's und in seiner nächsten Umgebung jene Bezeichnung zuerst aufkam, ihre Entstehung somit ungefähr in den Anfang des zweiten Jahrhunderts der Hiǵra fällt[3]. Sie scheint aber nur langsame Verbreitung gefunden zu haben, denn Ibn Kutaiba[4] erwähnt die Muʿtazila noch nicht als besondere Secte. Er kennt sie zwar unter diesem Namen[5], spricht aber in seiner kurzen Aufzählung der damaligen Secten blos von der Ḳadarîja, welchem Titel er ein langes Namenregister mit Maʿbad dem Ǵuhaniten an der Spitze folgen lässt[6].

Der Ausdruck Ḳadarîja bezieht sich auf den Inhalt der Lehre, ist also dem Anscheine nach bestimmter und bezeichnender als Muʿtazila. Er schliesst jedoch eine eigenthümliche Doppelbedeutung in sich, die viel Anlass zu Streit und Confusion gegeben hat. In der späteren Zeit wurde er zu einer Art Schimpfnamen, den jede Partei mit gleichem Recht der andern aufbürden wollte. Um hierüber in's Klare zu kommen, müssen wir etwas weiter zurückgreifen.

Ḳadar wird, wo es im Korân vorkommt, von den Exegeten entweder durch den Infinitiv taḳdîr[7] oder durch das Substantiv miḳdâr erklärt[8], ist daher am besten mit »Be-

---

1) Handbuch der Geschichte, herausgegeben von F. Wüstenfeld (Göttingen 1850. 8). p. 243.

2) Darnach ist Haarbrücker's Bemerkung im Śahr. II. p. 388 zu berichtigen. Vgl. auch S. de Sacy, Exposé de la religion des Druses (Paris 1838. 8). Bd. I. p. X der Einleitung.

3) Hasan starb im Jahr 110 d. H. (728 p. Chr.) nach J. Kut. p. 225 und J. Ḫ. No. 155.

4) Gest. 270 oder 71 (883 oder 84), nach Andern 276 (889).

5) a. a. O. p. 243.

6) Ibid. p. 301.

7) Baiḍ. zu sûr. 23, 18. 42, 26.

8) Baiḍ. zu sûr. 13, 18. 43, 10. 77, 22.

stimmung« zu übersetzen. Da es an den betreffenden Stellen meist von der bestimmenden Thätigkeit Gottes gebraucht[1] und sûr. 33, 38. gesagt wird: und der Befehl Gottes war eine festbestimmte Bestimmung (ḳadaran maḳdûran), so gewöhnte man sich daran, es ohne weiteren Zusatz als Ausdruck für göttliche Vorherbestimmung zu gebrauchen. Zur genaueren Bezeichnung derselben verband man es meist mit dem der Bedeutung nach analogen Worte ḳaḍâ'. So würde also Ḳadarîja die Partei der Prädestinatianer bedeuten, während in Wirklichkeit die Gegner derselben gemeint sind. Man hat sich mit einem *lucus a non lucendo* geholfen und in der That geglaubt, die Leute hiessen Prädestinatianer, weil sie die Prädestination leugneten[2]. Eine solche Etymologie in das Gebiet der Anekdoten, wohin sie gehört, verweisend, wollen wir auf einfacherem Wege den Knoten zu lösen versuchen.

Ḳadar hatte, als jene Streitfrage und mit ihr der Sectenname entstand, noch keine bestimmte Beziehung auf die göttliche Vorherbestimmung, sondern konnte ebenso gut vom Menschen wie von Gott gebraucht werden. Die neue Lehre bezog sich ja eben darauf, bei den Handlungen des Menschen diesem selbst ebenfalls ein ḳadar, eine bestimmende Einwirkung zu sichern, das ḳadar (im allgemeinen Sinne) auf die beiden Ausgangspunkte: Gott und Mensch richtig zu vertheilen[3]. Da nun das Neue und für diese Lehre Bezeichnende eben das war, dass der menschliche Antheil am ḳadar betont wurde, meinte man, wenn von ḳadar allein die Rede war, damit diese neue, ungewohnte Lehransicht,

---

1) Z. B. beim Herabsenden des Regenwassers, wie sûr. 23, 18. 43, 10, bei der Bildung des Embryo, wie sûr. 77, 22, beim Entstehen der Dinge überhaupt, wie sûr. 15, 21. 54, 49.

2) Vgl. Maw. p. 334, Z. 14 ff.

3) In diesem Sinne ist der häufig vorkommende, allgemeine Ausdruck: takallama fi-l-ḳadar zu verstehen, eigentlich: das ḳadar zum Gegenstande eines kalâm, einer längern Erörterung machen, genauere Untersuchung darüber anstellen. Vgl. z. B. J. Kut. p. 244, Z. 6 u. 9. Abulmaḥ I. p. 655, Z. 3.

und: »er bekannte sich zum kadar« (kâla bil-kadar[1]) hiess demnach so viel als: »er lehrte die menschliche Willensfreiheit«. War dagegen von göttlicher Vorherbestimmung die Rede, so drückte man sich bestimmter aus[2]. Wer jene Lehre vertrat, hiess kadarî und die ganze Partei kadarîja. Als jedoch später über eine Menge anderer Fragen abweichende Ansichten auftauchten, so über die Eigenschaften Gottes, über die Natur des Korâns, über Lohn und Strafe im künftigen Leben und andere untergeordnete Punkte, erschien jene Bezeichnung nicht mehr zutreffend. Sie wurde durch Muʿtazila ersetzt, kam aber nur nach und nach ausser Gebrauch.

Zu ihrem allmähligen Verschwinden scheint der Umstand beigetragen zu haben, dass die orthodoxe Partei den ungeschickten Versuch machte, die Gegner durch Erfindung einer Tradition zu verdammen. Der Prophet sollte vorhergesagt haben: »die kadarîja ist der Magier dieser Gemeinde«[3],

1) Vgl. J. Kut. p. 230, Z. 2 v. u. und die ähnlichen Wendungen bei demselben p. 243, Z. 4 v. u. 225, Z. 13. 256, Z. 11.

2) Vgl. Šahr. p. ٢٩, Z. 2 mit p. ٣٧, Z. 7, ferner J. Kut. p. 225, Z. 8 v. u. und Maw. p. 334, Z. 15.

3) Vgl. Ed. Pocock, Specimen historiae Arabum (ed. J. White. Ox. 1806. 4.) p. 234. Šahr. p. ٢٩. I, 42. Maw. p. 334, Z. 19. Von der gewöhnlichen Uebersetzung abweichend, habe ich maǵûs durch den Sing. wiedergegeben, da mir sehr wahrscheinlich scheint, dass auf die Entstehung dieser, offenbar erfundenen Tradition die christliche Legende vom Simon Magus (in der tendenziösen Gestalt, die sie seit den Clementinischen Homilien erhielt) eingewirkt hat. Masʿûdî kannte dieselbe (murûǵu-d̲dahab, Paris 1861. 8. p. 129), und es scheinen überhaupt nicht nur die späteren Legenden, sondern auch die Evangelien selbst schon früh zur Kenntniss der Araber gelangt und von ihnen benutzt worden zu sein (Vermittler waren ohne Zweifel die syrischen Christen, welche mit der Uebersetzung griechischer Schriftsteller beauftragt wurden). Masʿûdî hatte genauere Kenntniss der evangelischen Geschichte (a. a. O. p. 122 ff.), ebenso auch Zamahšarî, der auf die Gleichnissreden in den Synoptikern verweist (Kašš. p. 60, Z. 10 v. u.). Nach einer andern Auffassung sollen sie als die Magier der Gemeinde bezeichnet worden sein, weil sie neben der Allmacht Gottes gleichsam ein zweites Princip zur Erklärung des Bösen aufstellten, indem sie dieses aus dem freien Willen des Menschen ableiteten. Pocock a. a. O. p. 235.

und ein ander Mal: »sie sind die Feinde Gottes in Beziehung auf das ḳadar«[1]. Solchen Schimpf konnten die Muʿtaziliten nicht auf sich sitzen lassen. »Wenn der Prophet so gesprochen hat, so sind nicht wir der Magier, sondern unsere Gegner, denn auf sie passt der Name ḳadarîja viel eher als auf uns«. So sagten sie, und sie hatten deshalb Recht, weil mit der Zeit bei den Strenggläubigen, welche von einer Einwirkung des Menschen auf sein Thun nichts wissen wollten, das Wort al-ḳadar bestimmteren Begriff erhalten hatte, und auch ohne weiteren Zusatz geradezu die göttliche Vorherbestimmung bezeichnen konnte[2]. Da man diesem Einwurf nur jene bereits erwähnte unbeholfene Etymologie entgegenhalten konnte, schien es gerathener, sich der anrüchig gewordenen Bezeichnuug ḳadarîja möglichst zu enthalten. Baiḍâwî, wenn er gegen den Kaśśâf polemisirt, nennt die Gegenpartei immer al-muʿtazila, und so wird auch in den Mawâḳif der Name ḳadarîja nur gelegentlich angeführt[3]. Zamaḫśarî aber stellt, wo er von den fatalistischen Anschauungen der vorislâmischen Zeit spricht[4], das Wort parallel neben muǵabbira[5]. Die Muʿtaziliten nannten sich

---

1) Vgl. die angeführten Stellen bei Śahr. und Maw.

2) Von der mit der Lehrentwicklung sich bestimmter gestaltenden Bedeutung des Wortes ḳadar gibt die Stelle Abulmaḥâsin I. p. 221 ein Beispiel. Dort heisst es, der Chalîf ʿAbdu-l-malik habe den Ǵuhaniten Saʿîd kreuzigen lassen, weil er das ḳadar leugnete, und auf der folgenden Seite (vgl. auch p. 228) lesen wir, Maʿbad (der Ǵuhanite) sei im Jahre 80 d. H. auf Befehl des Haǵǵâǵ, nach Andern des Chalîfen selbst, getödtet worden, und er sei der Erste gewesen, welcher sich in Baṣra zur Lehre vom ḳadar bekannte. Ich zweifle nicht, dass an jener ersten Stelle statt سعيدا : معبدا zu lesen ist. Der aus späterem Sprachgebrauch zu erklärende Ausdruck على انكاره القدر machte den an die gebräuchliche Maʿbad's Erwähnung begleitende Formel: هو اوّل من قال بالقدر gewohnten Abschreiber stutzig, und der gleich nachher als Gewährsmann genannte Saʿîd konnte leicht Veranlassung werden, jene Namen zu verwechseln. Von einem Ǵuhaniten Saʿîd weiss auch Ibn Kutaiba nichts.

3) p. 334, Z. 14.

4) Kaśś. p. 444, Z. 6.

5) Dieses Wort erscheint bei Baidâwî als Bezeichnung für die absolut

gewöhnlich nach den Hauptpunkten ihrer Lehre: ahlu-t-tauhîdi wal-ʿadl (Bekenner der Einheit und Gerechtigkeit Gottes).

Da die Leugnung der absoluten Prädestination, wie wir gesehen haben, Ausgangspunkt der muʿtazilitischen Opposition war und auch fortwährend Mittelpunkt derselben blieb, scheint es zum Verständniss der folgenden Abschnitte nothwendig, vorerst auf die Basis der Controverse, den Korân selbst, zurückzugehen. Ich werde daher zunächst versuchen, die Lehre des Korâns, soweit sie auf diese Frage Bezug hat, in gedrängter Uebersicht vorzuführen.

III.

Die Prädestinationslehre des Korâns[1].

Der Korân macht nirgends den Eindruck eines geschlossenen Lehrsystems. Aus den einzelnen, abgerissenen Stücken,

deterministische Partei, welche nicht einmal eine aneignende Thätigkeit (kasb) von Seite des Menschen zugeben wollte (z. B. I. p. 416, Z. 24). Zamahšarî nimmt auf diese Unterscheidung keine Rücksicht und gebraucht das Wort gewöhnlich als Gattungsname für seine orthodoxen Gegner, wie bei Ḥâǵǵî Ḫalîfa (Bd. V. p. 198) richtig bemerkt wird.

1) Vgl. hiezu G. Weil, historisch-kritische Einleitung in den Koran (Bielefeld 1844. 12.) p. 95 ff. und A. Sprenger a. a. O. II. p. 300 ff. Dass ich der ausführlichen Darstellung Spr.'s manchen bedeutsamen Wink verdanke, gestehe ich gerne zu und werde es an den wichtigsten Stellen besonders bemerken. Ich hoffe aber, dass bei alldem meine Darstellung doch den Eindruck selbstständiger und theilweise neuer Auffassung machen wird. Beim Uebersetzen der Korânstellen war mir genaues grammatisches Verständniss erster Gesichtspunkt, und ich hielt mich dabei vor allem an Baiḍ.s, beziehungsweise Zam.s Commentar. Bei der Uebertragung selbst aber suchte ich besonders den naturwüchsigen Stil, welchem ja doch der Korân von jeher seine Hauptwirkung verdankt hat, nachzuahmen und erlaubte mir daher hie und da einige Freiheiten, besonders durch Einschiebung von Partikeln, deren Sinn im Arabischen blos durch den Zusammenhang, beziehungsweise bei der Recitation durch die Betonung des ganzen Satzes indicirt wird.

die von den späteren Redactoren[1] oft nach Willkür und ohne inneren Grund aneinander gereiht wurden, können wir uns wohl ein lebendiges Bild entwerfen von der Person und dem Wirken Muhammeds, wir können die Stadien verfolgen, die seine Ueberzeugung und sein Vorstellungskreis vom ersten Augenblick seines Auftretens an bis zur vollen Entwicklung seines prophetischen Selbstvertrauens und seiner äusseren Macht durchliefen, aber schwer wird es uns, all diese einzelnen Eindrücke zu einem nach unsern Begriffen zusammenhängenden Ganzen zu vereinigen, in den unter dem Einfluss der jeweiligen Lage und Stimmung des Propheten entstandenen Aussprüchen eine geordnete Gedankenfolge zu erkennen, sie in den Rahmen einer einheitlichen Lehre zu bringen. Zwar fehlt es nicht an einigen Hauptsätzen, die, wenn sie auch die Phantasie mit einem wechselnden Gewande bunter Bilder umkleidet, ihrem wesentlichen Inhalte nach unverrückt bleiben und von jeher als Grundsäulen des Islâms gegolten haben, so die Einheit, Allmacht und unendliche Erhabenheit Gottes; die prophetische Sendung Muhammeds als Abschluss der durch frühere Propheten an die Menschheit ergangenen Offenbarungen und endlich die Auferstehung der Leiber, Versammlung aller Menschen am grossen Vergeltungstage, Freuden des Paradieses und Schrecken der Hölle. Was aber darüber hinausgeht, wandelt und bewegt sich nach momentaner Eingebung, nach dem Spiele der Phantasie, nach der Laune des Tages. Muhammed war nichts weniger als ein klarer, consequenter Denker. Feurigen, lebhaften Temperamentes mit Anlage zur Schwärmerei, mehr träumend als mit offnen Augen und klarem Blick seinen Weg verfolgend, war er ein Kind des Augenblicks, in dessen Seelenleben sich die wechselnden Phasen seiner äusseren Lage immer getreu wiederspiegelten. Ein Gedanke, dessen Wahrheit ihm unmittelbar einleuchtete, konnte ihn ganz er-

---

1) Ueber die beiden Hauptredactionen des Korâns unter Abu Bekr und Othman vgl. G. Weil a. a. O. p. 46 ff. und Th. Nöldeke, Geschichte des Korâns (Göttingen 1860. 8.) p. 189—233.

greifen und zu hoher dichterischer Begeisterung hinreissen; ihn langsam zu verarbeiten, ihn aus der ersten Gährung zum hellen, durchsichtigen Begriff abklären zu lassen, dazu fehlte ihm die Ruhe und Concentration des Geistes, und seine äussere Lage, anfangs schwankend, oft sehr gefahrdrohend, war natürlich wenig geeignet, das leidenschaftlich erregte Gemüth zu ruhiger Sammlung zu führen. Darum wird es uns nicht einfallen, gerade bei ihm bestimmte Antwort zu suchen auf eine Frage, über die die Menschen seit Jahrtausenden nachgedacht haben, über die die Meisten sich mit undeutlicher Vorstellung begnügen: wie verhält sich die göttliche Weltregirung zum sittlichen Leben des Einzelnen, wie lässt sich göttliche Allmacht und freies Handeln des Menschen zusammendenken? Muhammed hat sich viel damit beschäftigt, doch ist es ihm nicht gelungen, von Anfang an einen festen Standpunkt einzunehmen, sich mit Entschiedenheit auf die eine oder andere Seite zu stellen. Seine Aussprüche aus der früheren Zeit verrathen noch grosses Schwanken und neigen mehr der Behauptung unbedingter Willensfreiheit zu. Später verliess er diese Ansicht grösstentheils und vertrat den entgegengesetzten Standpunkt. Die Prädestination wird also nicht, wie man früher fälschlich annahm, vom Korân durchgängig gelehrt; erst in den spätern, besonders den medînischen Sûren tritt diese Anschauung mit Bestimmtheit heraus. Es ist interessant, ihre allmählige Entwicklung im Bewusstsein des Propheten zu verfolgen, und da wir später vielfach auf diese Frage und die Stellung des Korâns zu derselben zurückkommen müssen, mag es am Platze sein, hierauf etwas genauer einzugehen.

Es ist von Wichtigkeit, bei den Vertheidigern der Prâdestination zuerst nach ihren Schicksalen zu fragen und so der psychologischen Entstehung ihrer Lebensanschauung nachzugehen; denn diese widerstrebt so sehr allem natürlichen Bewusstsein, dass immer ein ausserordentlicher Grund für dieselbe vorauszusetzen ist, mag er in besonderen Erlebnissen, oder in einer von Anfang an eigenthümlichen Richtung der Gemüths- und Vorstellungswelt des Betreffenden liegen.

Die Lehre Augustins verstehen wir erst, wenn wir sein Leben kennen. Aehnlich verhält es sich bei Muhammed, nur waren hier die bestimmenden Ursachen ganz andere.

Die allgemeinste Voraussetzung bildete für Muhammed der supranaturalistische Gottesbegriff, zu dem die Araber wie die Semiten überhaupt hinneigten. Anfänge dazu, wenn auch mit polytheistischen Elementen untermischt, fanden sich schon in der ĝâhilîja[1]; jüdischer Einfluss kam hinzu und entfernte die früheren Schlacken, so dass Muhammed von Anfang an mit aller Entschiedenheit den reinen, abstractesten Monotheismus vertrat. Auf diesem Boden bildeten sich seine Vorstellungen, welche im einzelnen von zwei Hauptmomenten besimmt wurden. Das eine lag, wenn ich so sagen darf, auf der Erde, das andere im Himmel. Das Folgende wird zeigen, was ich darunter verstehe.

Die ersten Predigten des mekkanischen Propheten waren kräftige Busspredigten, durch die er seine Landsleute vom Götzendienst und damit verbundenen Greueln abzubringen, den Glauben an einen Gott und an die im künftigen Leben bevorstehende Vergeltung in ihnen zu wecken suchte. Der Gedanke unserer sittlichen Verantwortung steht im Vordergrund[2]. Es wird fort und fort eingeschärft, dass jede gute Handlung ihren Lohn findet, jede schlechte ihre Strafe nach sich zieht. »Jede Seele haftet für das, was sie gethan hat«[3]. Sie hat ihre Schuld abzubüssen; denn die, welche nicht beten, die Armen nicht speisen, an den Vergeltungstag nicht glauben, trifft die Strafe der Hölle und keine Fürbitte vermag sie davon zu befreien[4]. »Darum warnen wir Euch vor einem flammenden Feuer, dessen Hitze nur der Unselige zu fühlen bekommt, der verleugnet und

1) »Zustand der Unwissenheit«, allgemeine Bezeichnung für den Culturzustand der Araber vor Muhammed. Ueber die monotheistischen Elemente ihrer religiösen Vorstellungen vgl. bes. Sprenger a. a. O. I. p. 250 ff.

2) Sprenger a. a. O. I. p. 359.

3) Sûr. 74, 41. 4) 74, 42—49.

sich abwendet. Aber fern davon wird gehalten werden der Gottesfürchtige, der sein Geld und Gut anwendet, gute Werke zu thun, und der Niemandem eine Wohlthat erzeigt, damit sie vergolten werde, sondern nur damit er die Gnade seines allerhöchsten Herrn erlange. Und er wird zufrieden sein![1]« Wenn die Zeichen des jüngsten Tages eintreffen, weiss jede Seele, was sie an guten oder schlechten Handlungen zum Gerichte mitbringt[2], was sie früher und später gethan hat[3] und wie ihr darnach vergolten wird. Schlimme Pein erwartet die Gottlosen; wer aber glaubt und gutes thut, dem wird unendlicher Lohn zu Theil[4]. Nicht anders wird dem Menschen vergolten als nach dem, was er gethan hat[5]. Jede Seele hat nur ihr eigenes Gewicht (ihre eigene Sündenlast) zu tragen[6]. Wer daher recht thut, thut es zum eigenen Besten; wer schlecht handelt, hat sich die Strafe selbst zuzuschreiben[7]. Jeder wird zu den beiden Hochsteigen (des Guten und Bösen) geführt. Wer den Anlauf nimmt und die steile Höhe des Guten erklimmt, gehört am Gerichtstage zu den Seligen, welche Gott zu seiner Rechten versammelt[8]. Der Antrieb muss vom Menschen ausgehen, Gott aber unterstützt ihn in seinem Thun. »So Jemand gibt und sich wahrt, und an die vollkommene Lehre glaubt, werden wir ihn fördern zur Freude; so aber Jemand geizt und sich selbst genug ist, und die vollkommene Lehre verleugnet, werden wir ihn fördern zum Leide, und nicht nützt ihm sein Geld und Gut, wenn er in den Abgrund stürzt«[9].

Derselbe ernste Ton klingt uns aus den Legenden entgegen, mit denen Muhammed schon früh seine Predigt durchwob, um durch Beispiele aus der Vergangenheit dem Blick in die Zukunft bestimmtere Richtung zu geben. Es wird darin von Völkern grauer Vorzeit, von den ʿÂditen und T̲amûditen, von den Zeitgenossen Noaḥ's, den Bewohnern von Sodom und Gomorra und dem gottlosen Geschlecht des

1) Sûr. 92, 14—21. 2) 81, 14. 3) 82, 5. 4) 95, 6. 84, 25. 41, 7. 51, 13 ff. 5) 27, 92. 6) 53, 39. 17, 16. 6, 164. 35, 19. 73, 20. 7) 41, 46. 45, 14. 35, 19. 8) 90, 10 ff. 9) 92, 5—11.

Firʿaun (Pharao) berichtet, die durch Frevel und Sünde ihren Untergang herbeiführten, über die der Herr die Zornesgeissel schwang[1], weil sie sich gegen ihn empörten und viel Unheil anrichteten auf der Erde[2]. Diese Völker verschuldeten ihren Untergang selbst; denn sie zogen die Blindheit der Leitung vor[3]. Diejenigen unter ihnen, welche glaubten, wurden gerettet; die Masse aber ereilte die Strafe, weil sie die zu ihnen gesandten Gottesboten nicht anerkennen wollten[4]. Um ihrer Sünden willen wurden die Zeitgenossen Noaḥ's ersäuft und in die Hölle geworfen[5].

Wir sehen aus all diesen Stellen, die grösstentheils mekkanischen Sûren aus der ersten und zweiten Periode entnommen sind, dass Muhammed damals weit entfernt war, an eine Prädestination zu glauben. Der Ausdruck hadâ, welcher später ganz besonders von der Gnadenleitung gebraucht wird (im Gegensatz zu aḍalla), hat, wo er hier vorkommt, die allgemeine Bedeutung: den Menschen den rechten Weg zeigen, auf dem sie zur Seligkeit gelangen können. Ob sie dieser Leitung folgen wollen oder nicht, steht bei ihnen. Zum Beweis dafür mache ich besonders auf die Stelle aufmerksam: »Die Ṯamûditen aber haben wir geleitet; doch sie zogen die Blindheit der Leitung vor, und da packte sie der Sturm des erniedrigenden Strafgerichts ob ihres Thuns«[6]. So heisst es denn auch: »Siehe! dieses (die vorangegangene Predigt vom jüngsten Gericht) ist eine Ermahnung; wer nun will, macht sich zu seinem Herrn auf den Weg«[7]. Ferner: »Sprich! die Wahrheit kommt von Eurem Herrn. Wer nun will, der glaube, und wer will, der glaube nicht! Für die Frevler aber halten wir ein Feuer bereit, dessen Rauchsäule sie (dannzumal) rings umgibt«[8].

Die Erfolge Muhammeds waren wie bekannt im Anfange sehr gering. So lange er in Mekka predigte, blieb sein Anhang klein, und die Gegner liessen nicht ab, ihn mit Schmä-

1) Sûr. 89, 12. 2) 89, 10. 11. 85, 17 ff, 69, 1—12. 3) 41, 13—17. 7, 94. 4) 41, 17. 50, 12. 13. 38, 11 ff. 5) 71, 25. 6) 41, 16. 7) 73, 19. 78, 39. 80, 11. 12. 74, 40. 8) 18, 28.

hungen zu verfolgen, seinen Bemühungen durch offene Feindseligkeiten entgegenzutreten. Stammes- und Familieneifersucht, zähes Festhalten an alter Gewöhnung, Widerwillen des natürlichen Triebes gegen die strenge sittliche Zucht, Abneigung der Juden und Christen gegen die angebliche Vervollkommnung ihrer Offenbarungsbücher, das waren die feindlichen Mächte, mit denen der neue Religionsstifter fortwährend zu kämpfen hatte. Auch eine ruhigere Natur hätte in solcher Lage die Geduld verlieren können. Dass Muhammed des steten Ermahnens, da es so wenig fruchtete, nach und nach müde wurde, darf uns also nicht zu sehr wundern. Es schien gerathener, sich an die kleine Schaar der Gläubigen zu halten und mit ihrer Hülfe die Ausbreitung der Lehre auf anderem Wege zu versuchen, als in Mekka sich mit den Ungläubigen vergebliche Mühe zu geben und fortwährend tauben Ohren zu predigen. Diese Stimmung gibt sich in einer Reihe von Korânstellen kund, deren Inhalt in wechselnder Form den Gedanken ausdrückt: »Wenn die Ohren taub und die Herzen verstockt sind, kann ich mit all meinen Ermahnungen nichts ausrichten. Ich bin für die Verstocktheit meiner Gegner nicht verantwortlich. Ich will sie gewähren lassen; Gott wird sie schon bestrafen und hat es vielleicht in seiner Weisheit so gewollt«. Hören wir den Korân selbst. »Wenn sie (die ungläubigen Mekkaner) dich[1] für einen Lügner erklären, so sprich: Ich thue was ich will und Ihr thut was Ihr wollt. Ihr möget nichts zu schaffen haben mit meinem Thun, auch ich mag nichts zu schaffen haben mit Eurem Thun. Wohl hören dir die Einen zu — kannst du aber der Tauben Ohr öffnen? gesetzt gar, sie hätten dazu noch keinen Verstand! Wohl sehen dir die Andern zu — kannst du aber die Blinden leiten? gesetzt gar, sie hätten dazu noch keine Einsicht!»[2] »Sprich: o Ihr Leute! zu Euch gekommen ist die Wahrheit von Eurem

1) Wie in den meisten Korânstellen ist auch hier die Situation die, dass Gott als den Propheten anredend vorzustellen ist.

2) Sûr. 10, 42—44. vgl. 27, 82. 43, 39. 30, 51 f.

Herrn. Wer sich nun leiten lässt, der thut's nur zu seinem eigenen Besten, und wer abirrt, der thut's nur zu seinem eigenen Schaden. Ich aber bin nicht Euer Anwalt (für Euer Thun nicht verantwortlich)«[1]. »Wenn Gott wollte, so trieben sie keinen Götzendienst. Wir haben dich ja nicht als Wächter über sie gesetzt, noch bist du als Anwalt über sie bestellt«. (Verrichte daher ruhig dein Amt, unbekümmert um die geringen Erfolge deiner Ermahnungen!)[2] »Dir liegt ja blos ob, die Botschaft zu überbringen, uns aber, mit ihnen Abrechnung zu halten«[3]. »Lass die allein, welche ihre Religion als Spiel und Scherz behandeln, und welche das irdische Leben blendet!«[4] »Lass sie essen und geniessen und möge sie die (eitle) Hoffnung immerhin hinhalten! Sie werden es hernach schon einsehen« (nämlich, wie schlimm sie gehandelt haben)[5]. »Du kannst nicht leiten wen du gern leiten möchtest. Gott dagegen leitet wen er will, und kennt gar wohl diejenigen, welche sich leiten lassen«[6]. Stärker drückt sich der gleiche Gedanke in folgender, ebenfalls noch mekkanischer Stelle aus: »Ḙinige hat Gott geleitet, über Andere ist der Irrthum beschlossen. Reiset nur (Ihr Ḳuraiṡiten!) im Lande herum und sehet, welches das Ende derer war, die (ihre Propheten) für Lügner erklärten! Wenn du ihre Leitung noch so sehr wünschest — Gott leitet nicht wen er irre führen will, und sie haben keinen Beistand«[7].

In diesen Stellen hat hadâ durch das gegenüberstehende aḍalla bereits bestimmtere Bedeutung, und die soeben übersetzten Korânverse zeigen wohl deutlich genug, wie Muhammed durch den geringen Erfolg seiner Predigten allmählig zur Ueberzeugung geführt wurde, ein Theil der Menschen sei für die Wahrheit von vorn herein unempfänglich. Da aber nichts ohne den Willen Gottes geschieht, musste auch diese Verstocktheit von Cott selbst gewollt und in seinem allgemeinen Weltplane beschlossen sein. Diese Ansicht er-

---

1) Sûr. 10, 108. vgl. 6, 66. 39, 42. 42, 4. 2) 6, 107. 3) 13, 40. vgl. 16, 37. 84. 29, 17. 36, 16. 42, 47. 4) 6, 69. 70, 42. 23, 56. 43, 83. 5) 15, 3. 6) 28, 56. 7) 16, 38. 39.

hielt jedoch ihre volle Ausbildung in Muhammeds Kopfe erst dadurch, dass ihr auf anderem Wege eine Vorstellung entgegenkam, die, wie ich mich oben ausdrückte, ihren Ursprung im Himmel hatte. Es wird uns schwer, mit nüchternen Gedanken den Phantasiesprüngen des mekkanischen Propheten zu folgen. Wir müssen aber wenigstens einen Versuch dazu machen, weil uns sonst ein wichtiger Theil seiner Lehre unverständlich bleibt.

Muhammed war überzeugt, seine Offenbarungen unmittelbar vom Himmel, durch göttliche Eingebung zu erhalten, nicht blos im allgemeinen, sondern Wort für Wort. Was er predigte, sollte nichts anderes sein als was ihm der heilige Geist überbracht und dictirt hatte[1]. Der Korân (ḳur'ân bedeutet eigentlich Lesung, Vorlesung, wird aber dann wie Lectüre auch vom concreten Lesestoff gebraucht), wie ihn Muhammed vortrug, erschien somit als blosse Copie eines bei Gott befindlichen Urtextes, und wir lesen in der That: »Ja, er (der Korân) ist in dem bei uns befindlichen Urtext[2] wahrlich erhaben und weise«[3]. Auch in den Ueberschriften der 45. und 46. Sûre, sowie sûr. 10, 38. 35, 28. ist mit alkitâb wahrscheinlich das himmlische Buch gemeint, dessen Inhalt dem Propheten mitgetheilt wurde. Die Offenbarungsbücher der Juden und Christen waren nach Muhammeds Ueberzeugung in derselben Weise herabgesandt worden; Moses[4], Johannes der Täufer[5] und 'Îsâ (Jesus)[6] hatten schon vor ihm das Buch ebenfalls erhalten[7]. Als Muh. mit den Juden und Christen noch auf gutem Fusse stand, hatte er behauptet, dem Moses sei das ganze Buch mitgetheilt worden; später aber, als der Gegensatz schärfer wurde, kam er

1) Sûr. 81, 19 ff. 53, 5 ff. 17, 87. 16, 104. Der heilige Geist (rûḥu-l-ḳudus) heisst 26, 193 auch der (mit der Offenbarung) betraute Geist (ar-rûḥu-l-amîn) und in der medînischen Zeit erscheint er unter dem Eigennamen Gibrîl (Gabriel) sûr. 2, 91 f.

2) Ummu-l-kitâb, eig. »die Mutter des Buches«.

3) Sûr. 43, 3. vgl. 13, 39. 4) 32, 23. 5) 19, 13. 6) 19, 31. 7) Vgl. 6, 91. 155. 40, 56. 41, 45. 45, 15.

davon zurück und lehrte, nur er (Muhammed) habe die treue Copie des himmlischen Textes erhalten, Moses nur einiges davon und die vorhandenen Abschriften der Tôra seien gefälscht[1].

An der erwähnten Vorstellung schien Muhammed viel Gefallen zu finden. Mit besonderer Vorliebe bildete seine Phantasie dieselbe weiter aus, dem Buche wurden auch die Schreiber beigesellt. »Nein gewiss! es (das Buch) ist eine Ermahnung — wer da will, nimmt's zu Herzen — auf hochgeehrten Blättern, hocherhabenen und rein gehaltenen, (geschrieben) von der Hand edler, frommer Schreiber«[2]. Als Schreiber haben wir uns natürlich die Engel zu denken, wie auch von den muslimischen Exegeten angemerkt wird. »Dies steht auf den alten Offenbarungsblättern, den Blättern Abrahams und Moses'«[3]. »Nein gewiss! das ist ein herrlicher Korân, auf einer wohlverwahrten Tafel!«[4] Veranlassung zu der letzteren Vorstellung, die später auf die Ausbildung der Prädestinationslehre sehr entscheidend einwirkte[5], sich aber im Korân blos an der erwähnten Stelle findet, mochten vielleicht die Gesetzestafeln (lûḥôt. arab. alwâḥ plur. von lauḥ) Moses' gegeben haben, als deren Urbild im Himmel ebenfalls eine Tafel (lauḥ) vorauszusetzen war. Die Vorstellung einer himmlischen Bibliothek nahm somit immer bestimmtere Umrisse an; sie mit den nöthigen Engelschaaren

---

1) Vgl. Sprenger a. a. O. II. p. 295 ff.

2) Sûr. 80, 11—15. 3) 87, 18 f. 4) 85, 22.

5) Die »wohlverwahrte Tafel« (lauḥ maḥfûẓ) wurde für die Vorstellung der Spätern zur Tafel, auf der sämmtliche göttlichen Schicksalsbeschlüsse verzeichnet werden. Ueber weiteren Aberglauben, der sich daran knüpfte, vgl. Sprenger a. a. O. II, 296 und Ḥ Ḫ. unter علم الجفر والجامعة. Endlich wurden noch gnostische Elemente hereingezogen und die Tafel identificirte sich mit der Universalseele (an-nafsu-l-kullîja), in welcher alle Existenzformen des Universums urbildlich enthalten gedacht wurden. Nähere Angaben über diese mystischen Vorstellungen gibt die schon von de Sacy (Anthol. gr. arab. p. 57) citirte Stelle aus Ġurǵânî's Buch der Definitionen (kitâbu-t-ta'rîfât) p. 204 der Flügel'schen Ausgabe.

auszustatten, war die orientalische Phantasie nicht verlegen[1]. So wird z. B. eine besondere Classe von Engeln dazu bestellt, die Handlungen der Menschen aufzuschreiben, damit das so geführte Buch am Gerichtstage jedem Einzelnen vorgezeigt und er darnach gerichtet werden könne. In einer sehr alten Stelle[2] heisst es blos: »Dein Herr steht auf der Warte«. An einem andern Orte: »Gott kennet sehr wohl diejenigen, welche von seinem Wege abirren, und er kennet sehr wohl diejenigen, welche sich leiten lassen«[3]. Noch bestimmter: »Meinen sie denn etwa, dass wir ihre heimliche Rede und ihr Geflüster nicht hören? Im Gegentheil! unsere in ihrer unmittelbaren Nähe befindlichen Boten schreiben es ja auf«[4]. Am jüngsten Tage werden diese Bücher aufgeschlagen, und der Mensch erkennt daraus, welches Schicksal ihn im Jenseits trifft[5]. Der Glaube an die Allwissenheit Gottes, der den Propheten der Araber von Anfang an erfüllte[6], kleidete sich nun ebenfalls in diese Vorstellung. Das Wissen des Geschehenen steigerte sich zum Vorauswissen des Künftigen, und die Engel hatten nicht mehr blos die geschehenen Handlungen aufzuschreiben, sondern auch das Künftige, das damit zum festen Beschlusse

---

1) Die muslimische Engellehre, bei welcher sich jüdisch-christliche Einflüsse mit altarabischem Volksglauben vermischten, erscheint schon im Korân sehr ausgebildet. Im Bestreben, sie zu vervollständigen, haben die folgenden Generationen fabelhaftes geleistet. Zu welch ungeheuerlichen Vorstellungen sich die kindisch-zügellose Phantasie der späteren Zeit versteigen konnte, zeigt z. B. die Bemerkung Baiḍâwî's zu sûr. 89, 24: die Hölle, welche wir uns nach muhammed. Vorstellung als ein ungeheures widerspenstiges Ungethüm zu denken haben, werde am Vergeltungstage mit 70000 Seilen herbeigeschleppt und an jedem Seil hätten 70000 Engel zu ziehen! 150 Jahre vorher begnügte man sich zu gleichem Zwecke mit 70000 Engeln im ganzen, indem für jedes Seil nur einer bestimmt wurde; vgl. Kaššâf. p. 1607.

2) Sûr. 89, 13.

3) Sûr. 53, 31. 4) 43, 80. 5) 81, 10. und 75, 13. 17, 14. 6, 108. Auch die Schwüre 52, 2. 68, 1. sind auf das Schicksalsbuch zu beziehen.

6) Vgl. besonders folgende Stellen: 89, 13. 53, 31. 68, 7. 10, 47. 16, 126. 19, 71. 31, 15. 41, 40.

ward. Dieses Vorauswissen und Vorausbestimmen bezog sich zunächst auf das äussere Schicksal, besonders auf die Lebensdauer sei es ganzer Völker oder einzelner Menschen. »Für jeden Termin[1] besteht eine Schrift. Gott streicht aus, was er will und setzt wieder auf; bei ihm ist der Urtext«[2]. »Keine Stadt haben wir vernichtet, für die nicht eine bestimmte Schrift bestanden hätte«[3]. Für jedes Volk ist ein Termin[4] gesetzt, der, wenn er gekommen ist, sich weder rückwärts noch vorwärts schieben lässt[5]. Es lag nunmehr nahe, in der angedeuteten Vorstellungsrichtung weiter zu gehen, und wir kommen somit zu dem Punkte, auf welchem sich die beiden Wege, von denen ich oben sprach, vereinigten, um alsbald bei der schroffen Prädestinationslehre auszumünden. Wenn Lebensdauer und Schicksale der Menschen von Anfang an im göttlichen Buche verzeichnet stehen, so kann dasselbe auch mit ihren Handlungen und Gesinnungen der Fall gewesen sein. Hierin lag für Muhammed genügende Erklärung des Benehmens der Mekkaner und Trost für seine missliche Lage. Es stand ihm nun fest, dass, wenn seine Gegner nicht glaubten, dies kein Eingriff in die göttliche Weltregirung und kein Beweis gegen die Wahrheit seiner Sendung sein könne. Gott müsse es, so dachte er, von Anfang an so gewollt und Jene zum Irrthum verdammt haben.

Zunächst zeigt sich in der Art, wie Muhammed jetzt die Legenden erzählt, ein schärferer Ton. Die Zeitgenossen Noaḥ's werden ein blindes Volk genannt, das Zorngericht des Herrn ruhte auf den ʿÂditen[6]; ihr Prophet Hûd und seine Getreuen wurden durch eine besondere Gnade gerettet,

---

1) Ağal bezeichnet sowohl einen bestimmten Zeitraum in seiner ganzen Ausdehnung, als das Ende, den Schlusspunkt desselben.

2) Sûr. 13, 38. 39. 3) 15, 4.

4) Von den ca. 45 Stellen, an denen ağal in dieser oder ähnlicher Weise vorkommt, gehören blos 6 in frühere Zeit, d. h. in die zweite mekkanische Periode, die andern alle an das Ende der mekkanischen oder in die medînische Zeit. Auch hierin liegt ein Beweis, dass sich solche Vorstellungen nur allmählig bei Muhammed ausbildeten.

5) Sûr. 10, 50. 6) 7, 62. 69.

die Andern aber ausgerottet, denn sie waren keine Gläubigen[1]. »Waren sie (die Bewohner der untergegangenen Städte) etwa sicher vor der List Gottes? Niemand hält sich vor der List Gottes sicher als die zum Untergang bestimmten Leute. War denen, welche das Land nach dessen (frühern) Bewohnern erbten, das nicht deutlicher Beweis genug, dass, wenn wir wollten, wir ein Strafgericht über sie hätten verhängen können? Doch wir drücken ein Siegel auf ihre Herzen, und dann hören sie nicht mehr. Von den Geschichten jener Städte erzählen wir dir einiges vor. Ja, es kamen zu ihnen ihre Gesandten mit den deutlichen Beweisen; doch sie waren nicht zum Glauben bestimmt[2], weil sie vorher schon verleugnet hatten. So drückt Gott ein Siegel auf die Herzen der Ungläubigen«[3]. Nachdem 10, 76—87 die Geschichte Moses' kurz erzählt worden ist, betet dieser also zu Gott: »O Herr! du hast dem Pharao und seinen Vornehmen Schmuck und Reichthümer im irdischen Leben verliehen, damit sie, o Herr! von deinem Wege abirren. O Herr! Vernichte ihre Reichthümer und verhärte ihre Herzen, so dass sie nicht glauben, bis sie die peinliche Strafe sehen! Gott sprach: Erhört habe ich euer Flehen. Drum seid standhaft und folget nicht dem Wege der Unwissenden«![4]

In ähnlicher Weise wird nun auch von den Mekkanern gesprochen. »Und wenn du den Korân vorträgst, legen wir zwischen dich und die, welche an das künftige Leben nicht glauben, eine Scheidewand mit einem Schleier, und wir legen auf ihre Herzen Decken, die sie an seinem Verständniss hindern und in ihre Ohren Schwere. Und wenn du im Korân von deinem Herrn allein redest, wenden sie sich um und fliehen hinweg«[5]. »Es gibt unter uns treue Gottesverehrer (Muslimen) und gibt unter uns Starrköpfe. Die treuen Gottesverehrer, die streben nach etwas Rechtem! Die Starr-

---

1) Sûr. 7, 70.

2) Baiḍ. erklärt milder: sie waren nicht dazu fähig, nicht im Stande zu glauben.

3) 7, 97—99. 4) 10, 88. 89. 5) 17, 47—49.

köpfe aber, die sind Brennstoff für die Hölle!«[1] Bestimmter lautet folgende Stelle: »Und als ihre Gesandten mit den deutlichen Beweisen zu ihnen (den früheren Geschlechtern) kamen, machten sie sich (über dieselben) lustig mit dem Wissen, das sie zu besitzen glaubten, und es wurde an ihnen zur That, was sie zu verspotten pflegten (d. h. das Gericht). Als sie dann unser Strafgericht sahen, sprachen sie: Wir glauben an Gott allein, und wir glauben nicht mehr an das, was wir früher neben ihm verehrten. Es half ihnen aber nichts, dass sie, als sie unser Strafgericht sahen, glaubten, in Folge eines Beschlusses von Gott, welcher vorher schon ergangen war über seine Knechte, und da stürzten in's Verderben die Ungläubigen«[2]. Dem Satan wird vorgeschrieben, seine Anhänger irre zu führen und in die Hölle zu befördern[3], und an die Wohlhabenden ergeht ein Gebot, in Folge dessen sie freveln und den Untergang herbeiführen[4]. So gelangen wir schliesslich zu jenen Kraftstellen, die meist den medînischen Sûren angehören. Wir müssen uns dabei erinnern, dass die Lage Muhammeds sich inzwischen bedeutend verändert hatte. In Medîna folgte ihm eine nicht geringe Schaar treuer Anhänger, deren Zahl wuchs, je mehr es ihm gelang, seine äussere Macht zu befestigen, seine Ueberlegenheit im Kampfe zu beweisen. Gegen die Juden und Christen stellte er sich schroffer als je zuvor. Er fühlte sich als Herr und Gebieter; der frühere Prophet wurde praktischer Gesetzgeber. Die Beweglichkeit des Geistes nimmt ab. An die Stelle origineller Rede tritt die stereotype Phrase. Stehende Formeln wie: »Gott leitet wen er will und führt irre wen er will« ermüden durch stete Wiederholung. Die frische Begeisterung weicht der trocknen Doctrin.

Durch Einwendungen der Gegner liess sich Muhammed nicht abwendig machen. Sie nahmen die Lehre von der Vorherbestimmung für sich in Anspruch und sagten: »Wenn es Gott wollte, so trieben wir keinen Götzendienst und auch

---

1) Sûr. 72, 14. 15. 2) 40, 83—85. 3) 22, 4. vgl. dagegen 71, 24. 25, 31. 4) 17, 7. vgl. dagegen 34, 33. 43, 22.

unsere Väter hätten es nicht gethan, und wir würden nichts für unerlaubt erklären«[1]. Muhammed liess sich aber auf keine Argumentation ein. Er sagte ihnen blos, sie verstünden nichts und sollten doch lieber schweigen; Gott allein könne für eine solche Lehre den rechten Beweis geben. »Wisset Ihr vielleicht etwas darüber, dass Ihr es uns vorbringen könntet? Ihr folget nur Eurem Gutdünken und Ihr macht eine willkürliche Vermuthung. Sprich: Gott aber hat den entscheidenden Beweis, und wenn er wollte, würde er Euch allzumal leiten«[2]. Unbehindert durch solche Einreden hielt Muhammed an der harten Lehre, zu der er allmählig hingeführt worden war, fest und vertrat sie immer entschiedener. Die hierauf bezüglichen Stellen auch nur in annähernder Vollständigkeit auszuschreiben, würde unnöthig viel Raum einnehmen und auf die Leser einen quälenden Eindruck machen. Einige Proben mögen aber doch ihren Platz finden, zunächst aus der letzten mekkanischen Periode.

»Mit denen, welche unsere Zeichen verleugnen, steht es schlimm, und sie thun sich das selbst zu Leide. Wen Gott leitet, der ist geleitet, und wen er irre führt, die gehen dem Untergang entgegen. Und wir haben auch viele von den ǵinn[3] und Menschen für die Hölle erschaffen. Sie haben Herzen[4], mit denen sie nichts verstehen, und sie haben Augen, mit denen sie nichts sehen, und sie haben Ohren, mit denen sie nichts hören. Die sind wie das Vieh, ja in noch grösserem Irrthum. Die kümmern sich um gar nichts«[5]. »Wen Gott irre führt, der hat keinen Wegweiser, und wir lassen sie in ihrem Frevelmuthe taumeln«[6]. »Das (die vorher genannten Ungläubigen) sind die, auf deren

1) Sûr. 6, 149. 2) 6, 149. 150. vgl. die ähnliche Stelle 16, 37.

3) Ueber die ǵinn, welche im altarabischen Volksglauben eine grosse Rolle spielen, vgl. Sprenger a. a. O. II. p. 238 ff.

4) Das Herz, welches uns als Mittelpunkt des pulsirenden animalischen Lebens, als Sitz des Gemüthes gilt, ist für die Araber vorzugsweise Organ der Verstandesthätigkeit. Vgl. die Bemerkungen in der Vorrede und am Schluss des ersten Abschnitts.

5) 7, 176—178. 6) 7, 185.

Herzen, Ohren und Augen Gott ein Siegel gedrückt hat, und die sich um gar nichts kümmern. Sie gehen ganz gewiss im jenseitigen Leben ihrem Untergang entgegen«[1]. Dass diese harte Ansicht sich bei Muhammed nur allmählig bildete, sehen wir deutlich aus früheren Stellen, in denen die Ungläubigen selbst ihren Zustand mit jenem Bilde schildern, um auszudrücken, dass sie mit ihrem Prediger nichts zu thun haben wollen. »Sie (die ungläubigen Mekkaner) sprachen: Unsere Herzen sind in Decken gehüllt, so dass wir das, wozu du uns ermahnst, nicht verstehen können, und in unseren Ohren ist Schwere und zwischen uns und dir eine Scheidewand. Drum geh' deinen Weg, wir gehen unsern Weg!«[2] »Wahrhaftig, so oft ich sie ermahne, damit du ihnen verzeihest, stecken sie ihre Finger in ihre Ohren und suchen sich ganz in ihre Gewänder einzuhüllen und zeigen sich halsstarrig[3], und sie halten sich für viel zu vornehm (als dass sie auf mich hören sollten)«[4]. Was hier noch als Thun der Menschen geschildert wird, erscheint später als Thun Gottes. Nicht die Menschen halten sich die Ohren zu, sondern Gott selbst versiegelt sie, so in den bereits angeführten Versen aus mekkanischer und vielen andern aus medînischer Zeit. »Bei den Ungläubigen ist es gleich, ob du ihnen predigest oder nicht predigest — sie glauben eben nicht. Gott hat ihre Herzen und ihr Gehör zugesiegelt und auf ihren Blicken liegt eine Decke, und es trifft sie eine gewaltige Strafe«[5]. »Und sie sprachen: Unsere Herzen sind mit einer Hülle überzogen«[6]. Im Gegen-

---

1) Sûr. 16, 110. Die der mekkanischen Zeit angehörenden Stellen über das Versiegeln sind ausser den bereits citirten: 6, 46. 10, 75. 30, 59. 40, 37. 42, 23. 45, 22. 2) 41, 4.

3) Eigentlich »machen steife Ohren«. Das Bild ist vom Esel genommen. 4) 71, 6.

5) 2, 5. 6. vgl. 4, 154. 9, 88. 94. 47, 18. 63, 3.

6) Das arab. Wort ġulf, plur. von aġlaf bedeutet: mit einer Scheide, Hülle versehen, dann auch unbeschnitten. Aehnliche Wendungen kommen auch im Hebräischen vor und im neuen Testament Röm. 2, 29. Coloss. 2, 11.

theil! Gott hat sie um ihres Unglaubens willen verflucht; sie haben daher fast gar keinen Glauben«[1]. »Das (diejenigen, welche nicht in den heiligen Kampf ziehen wollen) sind diejenigen, welche Gott verflucht hat und die er betäubt und deren Blicke er geblendet hat«[2]. »Siehe! die, welche den Unglauben gegen den Glauben eintauschen, bringen damit Gott gar keinen Schaden[3], und es trifft sie eine schmerzliche Strafe. Und die Ungläubigen sollen doch nicht glauben, dass, wenn wir ihnen Frist geben, das für sie etwas Gutes sei. Wir geben ihnen nur Frist, damit sie im Frevel immer weiter kommen, und es trifft sie eine erniedrigende Strafe«[4]. »Gott spottet ihrer (der Heuchler) und unterstützt sie in ihrem Frevelmuth, während sie taumeln. Das sind die, welche den Irrthum gegen die Leitung eintauschen; sie machen aber schlechte Geschäfte, und gehören nicht zu den Geleiteten. Mit ihnen steht's wie mit denen, die sich ein Feuer anzünden, und denen dann, wenn es rings um sie leuchtet, Gott ihr Licht wegnimmt, und macht, dass sie in tiefem Dunkel nichts mehr sehen. Taub, stumm, blind sind sie, und nicht mehr können sie zurück. Oder wie wenn eine Wolke mit Finsterniss, Donner und Blitz

---

1) Sûr. 2, 82. 4, 154. In solchen Stellen einen streng logischen Zusammenhang zu finden, müssen wir uns keine vergebliche Mühe geben. Die Hauptsache ist, dass hier der Nachdruck auf dem laʿana (er hat verflucht) liegt. Dies ist der stärkste Ausdruck in der Prädestinationslehre. Er findet sich 3 Male in passiver, 18 Male in activer Form als Thätigkeit Gottes nur in medînischen Sûren. Das Substantiv laʿna als Fluch Gottes kommt allerdings 9 Male in mekkanischen Sûren vor, aber immer so, dass zuerst irgendwelche Frevelthat erzählt und dann gesagt wird: »Der Fluch Gottes ruht auf den Frevlern» oder: »Wir lassen ihnen in dieser Welt Fluch folgen« oder, vom bösen Engel Iblîs: »Auf dir liegt der Fluch bis zum Vergeltungstag«. Auch hierin liegt ein Beweis für die schon mehrmals ausgesprochene Behauptung, dass die schroffste Form der Prädestinationslehre erst der medînischen Zeit angehört.

2) 47, 25.

3) Gott ist nach der Lehre des Korâns selbstgenügsam (ġanî). Er braucht den Glauben und die guten Werke nicht, diese sind nur um der Menschen willen und zu ihrem Besten geboten. 4) 3, 171. 172.

sich über den Himmel hinzieht. Da stecken sie ihre Finger in ihre Ohren vor den Donnerschlägen, weil sie zu sterben fürchten. Gott aber lässt die Ungläubigen nicht entkommen. Beinahe rafft ihnen der Blitz ihr Augenlicht hinweg. So oft es hell wird, schreiten sie vorwärts; wird's wieder finster, stehen sie still. Und wenn Gott wollte, nähme er ihnen Gehör und Augen weg; denn Gott ist allmächtig über jeglich Ding«[1].

Diese Stelle, welche noch lebhaft an die arabische Wüste erinnert, und von jeher als eine der schönsten, wenigstens unter den medînischen Sûren gegolten hat, mag den vorliegenden Abschnitt beschliessen. Man wird vielleicht einwenden, dass sich die gegebene Entwicklung auf dem Papier nicht übel ausnehme, dass sie aber eine künstliche Construction sei, der die Wirklichkeit nicht entspreche. Ich gebe zu, dass im Bewusstsein Muhammeds die Ideen sich nicht so regelmässig folgten, wie es hier beschrieben wurde; es ist auch bereits oben gesagt worden, dass er durchaus kein klarer Denker war. Wir finden oft genug in unmittelbarer Nähe Aussprüche, die sich in diesem Punkte beinahe direct widersprechen. Wollte Muhammed seine Anhänger zu ernstem Thun ermahnen, so war er geneigt, die Willensfreiheit vorauszusetzen; wollte er ihr Gottvertrauen stärken, ihnen Muth einflössen, sie über ihre missliche Lage trösten oder zum Kampf gegen die Ungläubigen auffordern, so fühlte er sich mehr nach der andern Seite hingezogen. Ersteres war in der ersten Zeit in Mekka, letzteres besonders in Medîna vorwiegende Stimmung bei ihm. Aber bei alledem kreuzten sich in seinem Kopfe die Vorstellungen nicht so bunt, dass gar kein leitender Faden zu finden wäre. Sie spielen oft in schillerndem Lichte, sind aber immer Reflex einer allgemeineren Idee oder Stimmung, die gewisse Zeiträume hindurch constant blieb.

---

1) Sûr. 2, 14—19.

IV.

Die Anfänge der Mu'tazila.

Wenn wir von Glaubenssätzen des Korâns reden wollen, so müssen wir, wie der vorhergehende Abschnitt gezeigt hat, zuerst angeben, in welcher Zeit wir unsern Standpunkt nehmen; denn die Lehre des Korâns, soweit sie von dem allgemeinsten Boden aus sich über Einzelnheiten verbreitet, ist nicht einheitlich, sondern hat im Geiste Muhammeds mit der Entwicklung äusserer Verhältnisse und innerer Stimmungen vielfache Wandlungen durchgemacht. Dieses wollen die Muhammedaner nicht zugeben, und sie kommen daher mit ihrer Exegese fortwährend in grosse Verlegenheit, aus der sie sich jedoch mit allem möglichen Aufwand von Scharfsinn, logischen und philologischen Kunststücken herauszuhelfen suchen. Thatsache ist, dass besonders unter den Kriegen der Omejaden, in welchen die Araber sich zu todesmuthiger Verachtung aller Gefahren rüsten mussten, die Prädestinationslehre, wie sie Muh. in der späteren Zeit seines Wirkens lehrte, die Gemüther vorwiegend beschäftigte und sich allmählig im Dogma so sehr festsetzte, dass die entgegengesetzten mekkanischen Offenbarungen weniger beachtet und bei der Auslegung künstlich gedeutet wurden[1].

Der Erste, welcher jener einseitigen Lehrentwicklung öffentlich entgegentrat, war nach einstimmigem Bericht der Geschichtschreiber der Ǵuhanite Ma'bad[2], dem als Gesinnungsgenosse 'Aṭâ' b. Jassâr zur Seite stand[3]. Beide be-

1) Der technische Ausdruck für dieses Geschäft ist ta'wîl, eig. verdichten, condensiren, geistig: auf die Hauptpunkte zurückführen, den wesentlichen Inhalt angeben. Das Wort wird zunächst gegenüber von tafsîr (Worterklärung) als Bezeichnung für Sacherklärung gebraucht, erhält aber nach und nach die schlimme Nebenbedeutung: künstlich erklären, den Worten einen versteckten Sinn unterlegen.

2) Zu den bereits früher (p. 27 f.) citirten Stellen ist noch zu vergleichen Sprenger a. a. O. II. p. 300.

3) J. Kut. p. 225 Z. 13 ff. J. Ḫ. erwähnt ihn vorübergehend in No. 269.

kannten sich zur Ansicht, dass der Mensch nach freiem Willen handle, und geriethen darüber mit Ḥasan Baṣrî in Streit. Sie traten nämlich einst vor ihn und sprachen: Abû Saʿîd! Siehe, diese Könige vergiessen das Blut der Muslimen und eignen sich fremdes Gut an und thun dies und jenes[1] und sprechen: Unsere Handlungen geschehen nach der Vorherbestimmung Gottes. Da sprach er (Ḥasan): die Feinde Gottes lügen. Daher bezieht man sich auf ihn in solchen und ähnlichen Fragen[2]. Maʿbad musste seine Freidenkerei mit dem Tode büssen[3]. ʿAṭâʾ b. Jassâr überlebte ihn und starb erst H. 103 (Chr. 721) im Alter von 84 Jahren[4].

Der nächste Nachfolger Maʿbad's war Abû Marwân Ġailân ad-Dimaškî, der vom Chalîfen Hišâm, dem Sohne ʿAbdu-l-malik's am Thore von Damaskus gekreuzigt wurde, vermuthlich ebenfalls wegen seiner ketzerischen Neuerungen; denn er gieng darin weiter als alle Frühern. In der Frage über das Verhältniss des Glaubens zum Handeln hielt er sich zu der Partei des Abû-Ṯaubân al-Murǵî, in der Frage über das Imâmat stand er auf Seite der Ḫawâriǵ[5]. Neben diesen und dem bereits oben[6] erwähnten ʿAmr b. ʿUbaid werden von Ibn Kutaiba noch 25 Andere aufgezählt, die ebenfalls zur kadarîja gehörten[7]. Wir können jedoch ihre Namen übergehen, da über die Mehrzahl derselben keine weiteren Nachrichten vorliegen.

---

1) faʿala wird im Arabischen häufig als Litotes für übermässige oder unnatürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes gebraucht.

2) I. Kut. a. a. O.

3) Auf die verschiedenen Nachrichten über Zeit und Veranlassung seines Todes ist bereits oben (p. 29 Anm.) bei anderer Gelegenheit verwiesen worden.

4) I. Kut. p. 233. Z. 14.

5) Šahr. p. ١٠٥ f. I, 160. I. Kut. p. 244. Z. 6 ff.

6) p. 25. Vgl. ferner I. Ḫ. No. 514. 791. Abulmaḥ. I. p. 348.

7) I. Kut. p. 301. Dass Wâṣil in diesem Verzeichnisse nicht genannt ist, wohl aber ʿAṭâʾ b. Jassâr, vermuthlich dessen Vater, scheint auf dem Versehen eines Abschreibers zu beruhen; neben dem Schüler ʿAmr b. ʿUbaid hatte Ibn Kutaiba gewiss auch des Lehrers gedacht.

An seine Vorgänger anknüpfend führte Wâṣil b. ʿAṭâʾ[1], der nebst ʿAmr b. ʿUbaid als der eigentliche Stifter der Muʿtazila zu betrachten ist, das freie Denken in neue Bahnen, indem er neben dem ḳadar auch weitere Fragen zur Discussion brachte, so besonders das Verhältniss des Glaubens zum Handeln und die Natur der göttlichen Eigenschaften. Er soll mehrere Bücher dogmatischen und exegetischen Inhalts verfasst haben, von denen uns jedoch nur die Titel erhalten sind[2]. Wie weit die Lehre von den göttlichen Eigenschaften schon durch ihn ausgebildet wurde, ist nicht genauer anzugeben, da auch Šahrastânî sich mit kurzer Andeutung begnügt. Er scheint davon ausgegangen zu sein, dass mehrere ewige Wesen sich nicht zusammendenken lassen, dass daher neben dem einen Gotte nicht andere ewige Wesen als seine Eigenschaften gesetzt werden können, wie Wissen, Macht, Wille, Leben. Er leugnete die Eigenschaften Gottes, um den reinen, abstracten Monotheismus zu retten. Er regte damit eine Frage an, die später Mittelpunkt der muʿtazilitischen Lehrsätze wurde, und er selbst verfasste bereits ein Buch: fi-t-tauḥîdi wal-ʿadl, über das Einheitsbekenntniss und die (göttliche) Gerechtigkeit[3]. Ob aber diese Frage schon durch ihn zu einem bestimmten, wissenschaftlichen Abschluss gebracht wurde, ist aus den vorliegenden Andeutungen nicht genau zu ermitteln.

Nähere Angaben besitzen wir über seine Lehre von der Vorherbestimmung. Nur sofern es sich um äussere Schicksale, um Trübsal oder Wohlergehen, Krankheit oder Heilung, Tod oder Leben handle, wollte er den Ausdruck ḳadar auf Gott angewendet wissen; dagegen bei den Handlungen der Menschen könne von einem ḳadar von Seite

---

1) Abû Ḥuḏaifa Wâṣil b. ʿAṭâʾ al-Ġazzâl war nach I. Ḫ. No. 791 der vollständige Name dieses Mannes, der 131. d. H. im Alter von 51 Jahren starb.

2) Vgl. I. Ḫ. a. a. O. p. 134.

3) Diese zwei Punkte bildeten auch in der Folgezeit den wichtigsten Theil der heterodoxen Lehre, deren Bekenner sich daher den Namen ahlu oder aṣḥâbu-t-tauḥîdi wal-ʿadl beilegten.

Gottes nicht die Rede sein. Gott ertheile ja doch den Menschen Befehle, und er könne unmöglich von Einigen das Gegentheil wollen von dem, was er ihnen befohlen habe, noch ihnen etwas vergelten, was er zum voraus über sie beschlossen habe. Das thätige Subject bei guter und böser Handlung, bei Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam sei nur der Mensch allein und nach seinem eigenen Thun werde ihm vergolten. Der Mensch mache an sich selbst die Erfahrung, dass er sich zu diesem oder jenem bestimmen könne und dass er der Handelnde sei. Wer dies leugne, der leugne das Nothwendige, schlechthin Gewisse[1]. Neben seiner Behauptung vom Zwischenzustand vertrat er endlich noch eine besondere Ansicht rücksichtlich des in der Kameelschlacht und im Treffen von Ṣiffîn zum Austrag gekommenen Streites zwischen ʿUṯmân und ʿAlî. Er gab nämlich keiner der beiden Parteien unbedingt Recht[2].

Als Schüler Wâṣil's ist neben ʿAmr b. ʿUbaid besonders zu erwähnen ʿUṯmân b. Ḫâlid aṭ-Ṭawîl. Dieser war seinerseits wieder Lehrer des Abu-l-Huḏail al-ʿAllâf, der der neuen Lehre methodische Ausbildung gab und Scheich der Muʿtazila genannt wurde[3]. Von den griechischen Philosophen hatte er bereits Kunde, liess sich aber noch wenig durch sie beeinflussen; er mag daher den Schluss dieses Abschnitts bilden.

Abu-l-Huḏail, dessen Gewandtheit in der Dialektik und

---

1) aḍ-ḍarûra liesse sich nach unserem Sprachgebrauche vielleicht am besten mit »das apriorisch Gewisse« übersetzen. Dasselbe Stichwort wird auch von den spätern Muʿtaziliten fortwährend gegen den orthodoxen Kalâm in's Feld geführt.

2) Ueber die Lehre Wâṣil's vgl. Šahr. p. ٣١ ff. I, 44 ff. Maw. p. 334 f. und 290.

3) Der vollständige Name desselben lautet nach I. Ḥ. No. 617, sowie Abulmaḥ I, p. 671 und Abulfeda, Ann. Mosl. II, p. 174 Muḥammad b. al-Huḏail b. ʿAbd-Allah b. Makḥûl Abu-l-Huḏail al-ʿAllâf al-Baṣrî. Seine Geburt fällt zwischen 131—135 d. H., sein Tod nach den Einen (I. Ḥ. Abulmaḥ. I, p. 711. Šahr. p. ٣v. I, 53.) in das Jahr 235, nach Andern 226 oder 227. (I. Ḥ. Abulmaḥ. I, 671. Abulf. II, 174.)

Disputirkunst besonders gerühmt wird, knüpfte zunächst an die von Wâṣil aufgestellte Ansicht über die Natur der göttlichen Eigenschaften an. Letzterer hatte die Eigenschaften schlechthin geleugnet und nur den abstracten Begriff des einen, ewigen Gottes übrig gelassen. Abu-l-Huḏail liess sie dem Namen nach gelten, behauptete aber, jede Eigenschaft sei zugleich das Wesen selbst, Gott sei allwissend durch das Wissen, das Wissen aber sei sein Wesen, allmächtig durch die Allmacht, die Allmacht aber sei sein Wesen u. s. w. Er entnahm diese Ansicht, wie Śahrastânî bemerkt[1], von den (griechischen) Philosophen[2], welche sich zu dem Satze bekannten, dass sein Wesen ein einziges sei, ohne dass darin in irgend einer Weise eine Vielheit Statt finde, indem die Eigenschaften nicht neben seinem Wesen vorhandene Ideen, sondern sein Wesen selbst seien, und entweder blos negative Bedeutung hätten oder das aus dem Begriff des Wesens nothwendig Folgende bezeichneten. Wenn also nach dieser Auffassungsweise Eigenschaften und Wesen identisch sind, so bezeichnen die Eigenschaften blos verschiedene Beziehungen oder Erscheinungsweisen des Wesens selbst, und Śahr. hat nicht ganz Unrecht, wenn er an die Personen der Gottheit, wie sie die Christen damals auffassten, als an eine parallele Anschauungsweise erinnert[3]. Den göttlichen Willen bezeichnete er als eine besondere Art des Wissens, der zu Folge Gott dasjenige thue, von dessen Geschehen er heilsame Folgen voraussehe[4], und unter den göttlichen Willensacten und ihrem Ausdruck, dem Gottesworte, unterschied er solche, die erst in einem bestimmten Substrate zur Verwirklichung kämen, und solche, die unmittelbar, sowie sie von Gott ausgiengen, ihre Verwirklichung

---

1) Śahr. p. ٣۴. I, 49.

2) falâsifa (plur. von failasûf) bezeichnet auch ohne Zusatz speciell die griechischen Philosophen, während die einheimischen gewöhnlich ḥukamâ' genannt werden.

3) Śahr. a. a. O.

4) Maw. p. 57.

fänden. Zu diesen gehört der Schöpfungsact, nämlich das Wort: kun (Werde!), zu jenen die Befehle, Verbote, Mittheilungen und Prüfungen, die an die Menschen ergehen[1].

Die Freiheit des Handelns behauptete Abu-l-Hudail nur für diese Welt. Im jenseitigen Leben, sagte er, habe sie ein Ende, denn dort geschehe alles nach nothwendigem Gesetze und nach unabänderlicher Voraussetzung. Alle Bewegung höre dort auf, an ihre Stelle trete dauernde Ruhe, in welcher die Paradiesesbewohner die höchste Wonne, die zur Hölle Verdammten aber den peinlichsten Schmerz empfänden[2]. Mit der letzteren Behauptung scheint er einen Ausweg aus der im Korân gegebenen Lehre von der zeitlichen Entstehung der Welt gesucht zu haben. Anfang und Ende in der Zeit nahm er blos für die Bewegung an. Wie aber nach dieser ewige Ruhe eintritt, so konnte ihr auch ewige Ruhe vorhergegangen sein. Die zeitliche Entstehung bezöge sich somit blos auf die Bewegung, in Fluss Bringung des in ruhendem Zustande von Ewigkeit her vorhandenen Stoffes. Diese Auffassung bildet den Uebergang zu der von Andern, die sich ohne Bedenken an Aristoteles anschlossen, vertretenen Lehre von der Ewigkeit der Welt.

Bei den menschlichen Handlungen unterschied er zwischen innerer und äusserer Thätigkeit; jene sei ohne Selbstbestimmung und eigenes Vermögen nicht denkbar, diese aber könne unwillkürlich geschehen. Vollzogen werde die Handlung durch die äussere Thätigkeit der Glieder, die Spontaneität der inneren Thätigkeit, der freie Entschluss müsse aber vorangehen; von einem Thun könne man hier schon reden,

---

1) Śahr. p. ٣٥. 49. u. ٣٦. I, 52. Hier wie in den folgenden Stellen suche ich vor allem, aus den Worten des arabischen Textes die Hauptgedanken herauszufinden und in richtigen Zusammenhang zu bringen. Th. Haarbrücker's Uebersetzung ist, weil zu wörtlich, für den des Urtextes nicht kundigen Leser oft kaum verständlich, eine kürzere Paraphrase, wie sie hier folgen wird, dürfte daher ihre Benutzung erleichtern. Hie und da vorkommende unrichtige Auffassung des Textes suchte ich stillschweigend zu verbessern.

2) Śahr. p. ٣٥. I, 50.

das Gethanhaben, der wirkliche Vollzug der Handlung sei aber damit noch nicht gegeben. Zu den spontanen Willensacten seien übrigens Wahrnehmung und Wissen, die durch Unterweisung und Belehrung Anderer in uns entstünden, nicht zu rechnen[1].

Ferner lehrte er, dass schon vor dem Herabkommen der Offenbarung dem denkenden Menschen als Pflicht obliege, auf dem Wege des Verstandesbeweises zur Erkenntniss Gottes zu gelangen, und dass wer dieser Pflicht nicht nachkomme ewige Strafe verdiene. Auch wisse der Mensch, ehe es ihm durch das Gesetz verkündet werde, was gut und was böse sei, und er habe die Pflicht, nach dem Guten, wie z. B. nach der Wahrheit und der Gerechtigkeit zu streben, und das Böse, wie z. B. die Lüge und die Ungerechtigkeit zu meiden[2].

Ausserdem werden noch einige untergeordnete Behauptungen auf ihn zurückgeführt, z. B. dass eine Nothlüge, wenn sie absolut nicht zu vermeiden sei, nicht bestraft werde, dass Jeder, wenn er nicht gewaltsam getödtet werde, nur bis zu einem gewissen, festbestimmten Zeitpunkt lebe, ohne dass sich am Leben etwas zusetzen oder abnehmen liesse, und dass das im Korân oft vorkommende Wort rizḳ (Lebensunterhalt) eine doppelte Bedeutung habe, eine allgemeine, alle von Gott geschaffenen Dinge, aus denen man Nutzen ziehen könne, umfassende, und eine specielle, sich nur auf die erlaubten Dinge erstreckende[3].

Gegenüber der Tradition nahm er ebenfalls einen freieren Standpunkt ein, wenn er sagte, dass der Beweis für die der sinnlichen Wahrnehmung entzogenen Dinge nicht in der ununterbrochenen Reihe von Gewährsmännern bestehe. Sei deren Zahl auch noch so gross, so sei die Möglichkeit, dass sich Lügner unter ihnen befänden, damit nicht ausgeschlossen, und so lange unter zwanzig nicht wenigstens Einer sei,

1) Śahr. p. ٣٥. I, 51. 2) Śahr. p. ٣٦. I, 51.
3) Śahr. p. ٣٦. I, 52.

den man als infallibel (maʿṣûm) betrachten könne, dem man keine Lüge und keine schwere Sünde zutrauen dürfe, sei einem solchen Zeugniss keine Beweiskraft beizulegen[1].

V.

Die Muʿtazila unter dem Einflusse griechischer Philosophie.

Um Wiederholungen zu vermeiden, wollen wir im Folgenden die Lehre unter allgemeinen Gesichtspunkten zu betrachten und die allmählige Ausbildung der einzelnen Sätze zu verfolgen suchen.

1. Gott und seine Eigenschaften.

Die Muʿtaziliten strebten darnach, den abstract supranaturalistischen Gottesbegriff des sunnitischen Glaubens zu durchbrechen, die Idee eines persönlichen Gottes mit der eines gesetzmässigen Naturverlaufs und einer sittlichen Weltordnung in Einklang zu bringen. Es war für sie eine schwierige Aufgabe, das Böse in der Welt zu erklären und daneben doch die Allmacht Gottes aufrecht zu erhalten. Die strengen Deterministen halfen sich mit der Behauptung, das Böse erscheine nur in seinen Beziehungen zur niederen sinnlichen Welt, in seiner unmittelbaren Wirkung auf die nächstliegenden Objecte als bös und schädlich, im grossen Weltzusammenhange aber diene alles einem positiven Zwecke, im höchsten Sinne dem Willen Gottes, diesem gegenüber gebe es daher kein Böses. Alles sei gut und heilsam, nur in verschiedenem Grade. Die Muʿtaziliten dagegen suchten in erster Linie der Freiheit des menschlichen Handelns einen Platz zu behaupten, die Natur Gottes ausser jede Beziehung zum Bösen zu setzen. Die göttliche Allmacht wurde dadurch zu einer blos relativen, denn eine Menge der gesche-

1) Śahr. p. ٣٤ f. I, 53.

henden Dinge entzog sich ihrem Bereich. Dies sah man ein und legte daher den Schwerpunkt des göttlichen Wesens in die Allwissenheit. Die Muʿtaziliten folgten einem menschlich richtigen Gefühle. Sie stützten sich auf die unmittelbare Erfahrung, auf die apriorische, schlechthin gewisse Wahrheit; es gelang ihnen aber ebenso wenig wie vielen Andern, die nach ihnen dasselbe versuchten, diese menschliche, innere Erfahrung mit dem Gottesbegriff zu vermitteln. Sie ahnten etwas Richtiges, die strenge Consequenz, die Ableitung alles Einzelnen aus einem einzigen obersten Princip war aber auf Seite der Gegner.

Hauptpunkt der muʿtazilitischen Lehrabweichung bildet wie gesagt die Auffassung der göttlichen Allmacht und ihres Verhältnisses zur Allwissenheit einerseits, zum menschlichen Thun anderseits. Hatten Frühere die Allmacht dem Begriffe nach in ihrer Absolutheit festgehalten, der Wirklichkeit nach aber auf eine bestimmte Thätigkeit beschränkt, d. h. hatten sie behauptet, Gott könnte wohl das Böse thun, er thue es aber nicht, weil es böse sei, so schritt zuerst Ibrâhîm b. Sajjâr an-Naẓẓâm[1], der viele philosophische Bücher studirt hatte, weiter fort zu einer wirklichen Einschränkung des Begriffes selbst. Er sprach Gott die Macht über die schlechten Handlungen und Widersetzlichkeiten der Menschen förmlich ab, indem er folgenden Beweis dafür aufstellte. Da das Bösesein dem Bösen als wesentliche Eigenschaft zukommt, so müsste Gott, wenn er es thäte oder auch nur zuliesse, in irgendwelche Beziehung zu demselben gebracht werden. Es widerspricht aber dem Begriffe seiner Gerechtigkeit (ʿadl), dass er, sofern er wollte, auch das Unrecht thun könnte. Gott hat nur das Thun dessen in seiner Macht, wovon er weiss, dass es für die Menschen heilsam ist. Auch im jenseitigen Leben kann er Lohn und Strafe

1) Abulmaḥâsin (I, p. 655) erwähnt sein Auftreten unter den Begebenheiten des Jahres 220. Weitere Nachrichten über sein Leben waren mir nicht zugänglich. Ueber seine Lehre vgl. Sahr. p. ٣٧ ff. I, 53 ff. und Maw. p. 43. 57, 117, 200, 220; 337.

nicht nach Willkür bestimmen; das Mass und der bestimmende Grund für dieselben ist die menschliche Handlung allein[1].

Wir sehen, Naẓẓâm hatte vor allem das Interesse, von seinem Gottesbegriff alle persönliche Willkür auszuschliessen, im Lauf der Welt Gesetz und Ordnung zu erkennen. Die bestehende Welt musste die beste und vollkommenste sein, denn Gott könne nur das thun, was gut und vollkommen sei. Etwas Anderes als besser daneben zu denken, das Gott, wenn er wollte, ebenfalls thun könnte, widerspreche der göttlichen Güte. Auch den Willen liess Naẓẓâm nicht als besondere Eigenschaft Gottes gelten. Wenn im Gesetze davon die Rede sei, so bedeute das entweder, dass er gemäss seiner Allwissenheit etwas geschaffen und zur Entstehung gebracht, oder wenn er sich auf die Handlungen der Menschen beziehe, den Befehl dazu ertheilt habe[2].

An Naẓẓâm schlossen sich in diesem Punkte zunächst an al-Aswârî und Abû Ǵaʿfar al-Iskâfî. Ersterer drückte noch etwas bestimmter aus, dass der Bereich der Allmacht derselbe sei wie der der Allwissenheit, indem er behauptete, man könne Gott nicht die Macht zuschreiben über das, wovon er selbst wisse oder bereits verkündet habe, dass er es nicht thun werde. Nicht so beim Menschen. Dieser schwanke zwischen zwei Gegensätzen, und sei ebensowohl im Stande, das Eine wie das Andere zu thun. Al-Iskâfî suchte den Begriff der Gerechtigkeit näher zu bestimmen: Gott habe nicht die Macht, gegen solche, die mit Bewusstsein und Vernunft handelten, Ungerechtigkeit zu üben, d. h. Jeder werde so belohnt und bestraft, wie er es durch seine Handlungen verdient habe. Bei Kindern und Besessenen aber sei dieses strenge Mass der Vergeltung nicht einzuhalten[3].

Biśr b. al-Muʿtamir, der als einer der ausgezeichnetsten Gelehrten der Muʿtazila gepriesen wird, knüpfte zunächst an

1) Śahr. p. ۳v. I, 53 f. 2) Śahr. p. ۳۸. I, 54 f.
3) Śahr. p. ۴۱. I, 60. Maw. p. 338.

die soeben besprochene Frage an, wie wir uns solchen gegenüber, die nicht mit Bewusstsein handeln, also für ihr Thun nicht verantwortlich sind, die Vergeltung zu denken haben. Er fand, dass Gott ein unmündiges Kind nicht bestrafen könne; denn thäte er es, so erwiese er sich als ungerecht. Doch schien es ihm nicht angemessen, Gott selbst die Macht dazu abzusprechen; er gab daher seinem Beweis folgende Gestalt. Wenn er das Kind wirklich bestrafen würde, so wäre dasselbe mündig, mit Ueberlegung handelnd und beim Ungehorsam, den es begangen, vorsätzlich ungehorsam gewesen, hätte somit die Strafe verdient, wäre also kein Kind mehr gewesen. Aus dem Widerspruch dieser Folgerung entspringe die Unmöglichkeit der ersteren Annahme[1]. Den Willen fasste Biśr als diejenige Eigenschaft des göttlichen Wesens, der zu Folge alles, was der Allweise als gut und heilsam erkenne, unmittelbar auch von ihm gewollt und gethan werde. In Bezug auf die Handlungen der Menschen sei der göttliche Wille der Act des Befehlens, in Bezug auf das göttliche Thun ein eigener (innerer) Schöpfungsact, der dem Schaffen selbst vorangehe[2].

Die Lösung der Frage, warum nicht alle Menschen glauben, während doch die göttliche Güte und Gnade sie dazu führen sollte, fand Biśr in folgender Betrachtung. Gott könnte allerdings zu Folge seiner allgütigen Gnade bewirken, dass alle Menschen sich zum Glauben bekehrten und in die ewige Seligkeit eingiengen, doch erwächst daraus keine Verpflichtung für ihn gegen die Menschen. Uns mag es wohl als das Beste und Heilsamste vorkommen, wenn die Welt so beschaffen wäre, allein für Gott gibt es keine Gränze des Heilsamen. Erscheint uns auch dies und jenes zeitweise als das Heilsamste, so lässt sich doch immer noch etwas Besseres darüber denken. Daher können wir nach unserem relativen Massstabe das Wirken Gottes nicht beurtheilen. Was sich als allgemeine Forderung der Vernunft aussprechen lässt,

1) Śahr. p. ٤٥. I, 66. Maw. p. 338.
2) Śahr. a. a. O.

ist nur dies: Gott muss dem Menschen die Möglichkeit verleihen, selbstständig und frei zu handeln und er muss zugleich durch Berufung und Sendung der Propheten die Vorwände entfernen, d. h. die sittlichen Forderungen klar und vernehmlich bekannt machen, damit sich die Menschen nicht damit entschuldigen können, es sei keine Mahnung an sie ergangen, sie hätten nicht wissen können, was ihnen zu thun obläge[1].

Die kühnsten Gedanken wagte Muʿammar b. ʿAbbâd as-Sulamî, der die Eigenschaften völlig leugnete, d. h. die Unzulänglichkeit unserer Begriffe in ihrer Anwendung auf das Absolute behauptete. Man könne Gott kein Wissen beilegen, sagte er. Entweder müsste er selbst Gegenstand seines Wissens sein und dann ergäbe sich eine Trennung von Wissendem und Gewusstem, mithin eine Zweiheit in Gottes Wesen selbst, oder der Gegenstand seines Wissens müsste etwas ausser ihm sein, und dann wäre sein Wissen nur unter Voraussetzung der Existenz dieses Andern denkbar, es würde diesem erst nachfolgen, was der Absolutheit Gottes widerspräche. Auch über den Willen soll er sich in ähnlicher Weise geäussert haben. Er fand auch hier jede Vorstellung ungenügend und kam über ein unbekanntes, undefinirbares Etwas nicht hinaus[2]. ʿAmr b. Baḥr al-Ǵâḥiẓ[3], der im übrigen, wie wir sehen werden, mehr der naturalistischen Weltanschauung zugeneigt war, leugnete die Eigenschaften ebenfalls gänzlich und definirte z. B. den Willen in blos negativer Weise. Dass der Schöpfer ein Wollender sei bedeute nichts weiter, als dass man nicht von ihm sagen

1) Śahr. p. ٣٥. I, 67.

2) Śahr. p. ٣٩ f. I, 69. Maw. p. 341.

3) Gest. 255 d. H. nach I. Ḫ. No. 517. Abulf. II, 230, Auch Ḥ. Ḫ. gibt bei Aufzählung seiner Bücher dasselbe Todesjahr an, wogegen Abulmaḥ (I, 766) seinen Tod unter den Begebenheiten des Jahres 250 anführt. War Verfasser mehrerer Werke rhetorischen, polemischen, ethischen und besonders auch naturwissenschaftlichen Inhalts. Am bekanntesten war seine Zoologie, obgleich die Fachgelehrten gerade diesem Buche gründliche Sachkenntniss absprachen. (Ḥ. Ḫ. III, 121 f. Vgl. V, 52.)

könne, er sei ohne Thätigkeit und ohne Bewusstsein, und ebenso wenig, er werde von einem Andern überwältigt oder gezwungen[1].

Die bis jetzt erwähnten Männer hatten ihre Ansichten aufgestellt, ohne sich mit der Lehre des Korâns genauer auseinanderzusetzen. Näherer Betrachtung ergab sich die Schwierigkeit, wie jene Korânstellen, in denen Gott eine directe Einwirkung auf die Handlungen der Menschen zugeschrieben wird, zu deuten seien. Wollte man mit diesen Stellen fertig werden, so musste man sich eine freiere Auslegung erlauben und vom strengen Wortsinn abweichen. Hiśâm b. ʿAmr[2] scheint dies zuerst versucht zu haben. Auch wenn der Korân einzelne Handlungen unmittelbar auf Gott bezog, wollte er dies doch nicht ohne jede Einschränkung gelten lassen. Bei der Stelle: »Wenn du die irdischen Schätze allzumal dahingegeben hättest, so hättest du doch ihre (der vormals ungläubigen, egoistisch gesinnten Araber) Herzen nicht verbunden. Gott aber hat sie verbunden. Er ist allmächtig, allweise« (sûr. 8, 64.) erklärte er z. B. ganz einfach, Gott sei hier nicht in eigentlichem Sinne Subject, sondern die Gläubigen selbst seien es, die sich in freier Willensbestimmung mit einander verbunden hätten. Dieselbe künstliche Deutung wurde auch der Stelle sûr. 49, 7. untergelegt und ganz besonders auch jenen starken Aussprüchen über die Prädestination, die wir oben kennen gelernt haben und die gewöhnlich kurzweg als die Aussprüche des Versiegelns und der Decken bezeichnet werden[3]. Alle diese Stellen brachten die Muʿtaziliten in grosse Verlegenheit. Wenn sie auch, wie sich im Verlaufe zeigen wird, über die Autorität des Korâns ebenso frei dachten, wie über viele andere Glaubenssätze, an denen vor ihnen Niemand zu rütteln gewagt hatte, der Korân galt ihnen doch als höchstes Gesetz, und was sie lehrten, durfte durch ihn nicht widerlegt werden. So sahen sie sich genöthigt, zu exegetischen

1) Śahr. p. ٥٢. I, 78. 2) Śahr. p. ٥٠. I, 74 ff. Maw. p. 339.
3) Śahr. p. ٥٠. I, 74 f.

Kunststücken ihre Zuflucht zu nehmen und allen möglichen gelehrten Apparat zur Vertheidigung ihrer dogmatischen Theorien aufzubieten. Hiśâm selbst scheint noch keine umfassenderen exegetischen Arbeiten vorgenommen zu haben. Dagegen von Kaʿbî wird berichtet, er habe einen grossen Korâncommentar in 12 Bänden verfasst[1]. Wie diese früheren Leistungen und ihr allfälliger Einfluss auf spätere zu taxiren sind, ist nicht zu ermitteln, da sie uns nicht im Originale vorliegen. Thatsache aber ist, dass der Hauptanstoss zu wissenschaftlich gelehrter Exegese von der muʿtazilitischen Partei ausgieng, freilich erst, als sie ihre praktische Bedeutung bereits verloren hatte. Der Kaśśâf Zamaḫśarî's ist in seiner Art ein classisches Werk, spitzfindig allerdings und trocken gelehrt[2], aber ausgestattet mit dem reichsten Material philologischen und grammatischen Wissens, die subtilsten Fragen mit scharfem Messer und ruhiger Sicherheit secirend, dabei aber doch den immensen Stoff klar beherrschend und in gefälliger Form dem Verständniss des Lesers zurechtlegend. Nicht durch die Tradition, die ja doch vielfache Fälschungen durchgemacht hatte, sondern durch die Sprache selbst wollte Zam. den Korân erklären und er scheute sich daher nicht, auch die profane Literatur, vor allem die alten Dichter für seinen Zweck zu verwerthen. So sehr sich auch die Spätern über seine ketzerischen Ansichten aufhielten, seine gelehrte Ueberlegenheit mussten sie doch anerkennen und Baiḍâwî, der jetzt bei den Muslimen im höchsten Ansehn steht, musste, um sich Geltung verschaffen zu können, den wichtigsten Theil seines wissenschaftlichen Apparates von seinem Vorgänger borgen.

---

1) Ḥ. Ḫ. II, 352. Starb nach I. Ḫ. No. 329 im Jahr 317 nach Ḥ. Ḫ. 319.

2) Mit gleicher Leidenschaftlichkeit wie seine scholastischen Gegner, die Sunniten, verdammt Zam. auch die der Schulweisheit abholde freiere Richtung des Ṣûfismus (Kaśś. p. 366. Z. 4 ff. v. u.). Den darin sich kundgebenden Zug tieferen Gemüthslebens verstand er nicht. Er hielt sich nur an die unklare Form ihrer mystischen Sätze, die allerdings gegenüber der scharf zugespitzten Verstandesregel nicht Stich halten konnte.

Es würde zu weit führen, wenn ich auf alle Einzelnheiten eingehen und auch nur die wichtigsten Stellen zusammenschreiben wollte, in denen Zam. seinen Scharfsinn bethätigte, um zu beweisen, dass der Korân auch ohne die Annahme absoluter Prädestination verstanden und exegetisch behandelt werden könne. Doch mag wenigstens eine Probe muslimischer Auslegungskunst hier ihren Platz finden, ich meine den Commentar zu sûr. 2, 6, der ersten Stelle über das Versiegeln. Die Auslegung späterer, ähnlich lautender Korânverse stützt sich auf die hier befolgte Methode und gibt nur in Einzelnheiten neuen Stoff. Die vollständige Uebersetzung jener Stelle dürfte daher den Lesern eine annähernde Vorstellung geben von der Art, wie die Muhammedaner ihr Offenbarungsbuch wissenschaftlichem Verständniss näher zu bringen suchten.

Der Text, den wir bereits oben (p. 45) zu übersetzen Gelegenheit hatten, lautet: »Gott hat ihre Herzen und ihr Gehör versiegelt und auf ihren Blicken liegt eine Decke und es trifft sie eine gewaltige Strafe.« Nachdem Zam. (K. p. 27) die Worterklärung absolvirt und darin betont hat, dass man das Versiegeln etc. nicht in eigentlichem, sondern in bildlichem Sinne (als maǵâz) zu fassen habe, geht er in folgender Weise zur Sacherklärung über. »Wenn du aber sagst[1]: weshalb wird denn Gott der Erhabene zum Subject des Versiegelns gemacht, während dies doch darauf hinweist, dass er (Gott) verwehre, die Wahrheit aufzunehmen und ihm entgegenzustreben auf den Wegen die zu ihm führen? Das wäre ja etwas Böses und Gott ist viel zu hoch erhaben, als dass er das Böse thun sollte, weil er weiss, dass es böse ist und dass er dessen nicht bedarf. Auch hat er sein Wesen ausdrücklich davon frei gesprochen, wenn er sagt: »Und ich bin nicht Einer, der Unrecht übt an den Menschen« (sûr. 50, 28), »Und wir haben ihnen nicht Unrecht gethan; sie vielmehr waren es, die Unrecht thaten« (43, 76), »Gott be-

1) Es folgt: ḳultu, so sage ich. In diese Form der Frage und Antwort werden alle längern Erörterungen dieses Commentars eingekleidet.

fiehlt ja keine Frevelthat« (7, 27), und wenn er an andern Stellen der Offenbarung sich in ähnlicher Weise ausdrückt — so sage ich: die Absicht geht dahin, die Herzen als solche zu schildern, die gleichsam versiegelt sind. Wenn aber Gott der Hochherrliche zum Subject des Versiegelns gemacht wird, so geschieht dies, um anzudeuten, dass diese Eigenschaft, weil sie eine übermächtige Gewalt gewonnen und festen Fuss gefasst hat, etwas ursprünglich Anerschaffenes, nicht etwas äusserlich Hinzugekommenes zu sein scheint. Man sagt ja doch auch: dies oder jenes ist ihm anerschaffen, und: er ist damit zur Welt gekommen[1], und man meint damit, dass er mit grosser Festigkeit darauf beharrt. Wie sollte man sich denn das, was du dir einbildest, denken können, da doch der obige Vers den Ungläubigen ihre schändliche Beschaffenheit und ihren abscheulichen Zustand zum Vorwurf macht und da die Bedrohung mit der gewaltigen Strafe daran geknüpft wird!« Nach dieser Haupterklärung führt Zam. noch vier andere, ebenfalls mögliche Erklärungsweisen an, indem er fortfährt: »Es ist auch möglich, dass der Satz, so wie er vorliegt, nämlich: »Gott hat ihre Herzen versiegelt« sprüchwörtlich gebraucht sei, wie man, wenn Einer gestorben ist, sagt: der Bach ist mit ihm weggeflossen, oder wenn Einer lange Zeit abwesend ist: der Greif ist mit ihm fortgeflogen, während doch weder der Bach noch der Greif bei seinem Sterben und bei der Länge seiner Abwesenheit irgendwie mitthätig ist. Es ist dies vielmehr blos eine Vergleichung, indem der Zustand, in welchem sich Jemand beim Sterben befindet, mit dem Zustande eines vom Bache Weggeschwemmten, und der, in welchem sich Jemand bei langer Abwesenheit befindet, mit dem eines vom Greifen Fortgetragenen verglichen wird. So wird auch der Zustand ihrer Herzen, sofern sich dieselben von der Wahrheit fern halten, mit dem Zustande solcher Herzen ver-

1) Eigentlich bedeuten beide Ausdrücke: er ist darauf geschaffen, gebildet. Die Araber denken sich die Eigenschaften als Basis, als das bereits Vorhandene, auf dessen Grundlage die Einzelwesen gebildet werden.

glichen, die Gott versiegelt hat, z. B. der Barbarenherzen, die weil sie gar nichts verstehen, den Thierherzen gleichkommen, oder mit dem Zustande der Thierherzen selbst, oder mit dem Zustande von Herzen, von denen man annimmt, Gott habe sie versiegelt, damit sie nichts behielten[1] und nichts verstünden, während doch der Hochherrliche mit ihrem Sichfernhalten von der Wahrheit und ihrer Stumpfheit gegen dieselbe nichts zu thun hat, denn er ist hoch darüber erhaben. Und es ist (drittens) möglich, dass die Rückbeziehung als solche (d. h. die Beziehung zwischen der Handlung und dem Subject) metaphorisch von einem Andern auf Gott übertragen wird, so dass dann der Name Gottes in bildlicher Weise Subject des Versiegelns wird, während letzteres in Wirklichkeit einem Andern zukommt. Die Erklärung davon liegt darin, dass der Handlung verschiedenartige Beziehungsweisen zukommen. Sie kann in unmittelbare Beziehung treten sowohl zum Subject als zum Object als zum Verbalnomen als zur Zeit und zum Orte, wo sie geschieht, als zu dem, der sie mittelbar veranlasst. Das eigentliche Subject derselben ist in Wirklichkeit der Handelnde selbst, doch werden manchmal nach der bildlichen Redeweise, die man istiʿâra nennt, auch jene andern Dinge (Object etc.) als Subject behandelt, und zwar weil sie in ihrer unmittelbaren Beziehung zur Handlung dem Subjecte ebenso ähnlich sind, wie der Mann dem Löwen rücksichtlich seiner Tapferkeit, so dass sein (des Löwen) Name für ihn (den Mann) metaphorisch gebraucht wird[2]. So sagt man beim Objecte: Gefallen habendes Leben, ausschüttendes Wasser[3], und umgekehrt: gefüllter (dichter) Wasserstrom;

---

1) Statt تعىّ l. تَعِى (v. وعى).

2) Ueber die rhetorische Figur der istiʿâra vgl. A. Mehren, die Rhetorik der Araber. Kopenhagen und Wien. 1853. 8. p. 33 ff.

3) Vgl. sûr. 101, 5. 86, 6 und die betreffenden Erklärungen der Commentatoren. Der Gegenstand, an welchem eine Handlung vorgeht, wird als Ausgangspunkt derselben und mithin als logisches Subject behandelt. Ein ähnlicher Process liegt den nächst folgenden Beispielen zu Grunde.

beim Verbalnomen: wissendes Wissen, schleppendes Schleppen; beim nomen temporis: sein Tag ist ein fastender, seine Nacht ist eine stehende; beim nomen loci: reisender Weg, laufender Fluss, und nach mekkanischem Dialecte, der Ort hat gebetet (für: man hat auf ihm gebetet); bei der mittelbaren Ursache: der Emir hat die Stadt erbaut (für: erbauen lassen); betastete und gemolkene Kameelin (für: die zum Tasten und Melken Veranlassung gibt) und in einem Verse heisst es: wenn der, der den Topf leihweise besitzt, den Rest der Brühe (und damit auch den Topf selbst!) zurückgibt . . . So ist (nach der eben gegebenen Erklärungsweise) in Wirklichkeit der Satan oder der Ungläubige der Versiegler, doch wird, da Gott ihm die Macht und das Vermögen dazu verliehen hat, das Versiegeln direct auf ihn bezogen, wie die Thätigkeit auf den mittelbaren Urheber. Eine vierte Erklärungsweise ist diese: da ganz gewiss und mit voller Bestimmtheit angenommen werden kann, dass Leute wie sie nicht glauben, dass ihnen die Zeichen und die Ermahnung nichts nützen, und dass bei ihnen weder die vorhandenen, noch die erst zu ertheilenden Gnadenerweise, sofern sie damit beschenkt werden, etwas helfen, so bleibt, nachdem sich das Bewusstsein mit Bestimmtheit dahin entschieden hat, dass sie in keinem Falle gehorsam und freiwillig glauben werden, kein anderer Weg übrig, der zu ihrem Glauben führen könnte, als der Zwang und die Nöthigung. Indem also kein anderer Weg dazu übrig bleibt, als dass sie Gott zwänge und nöthigte, er aber sie nicht zwingt und nicht nöthigt, damit der bei der Auflegung religiöser Pflichten beabsichtigte Zweck nicht (durch eine mit ihm im Widerspruch stehende Handlungsweise) aufgehoben werde, so wird für das Unterlassen des Zwanges und der Nöthigung der Ausdruck »versiegeln« gebraucht, um damit anzudeuten, dass sie in ihrem festen Vorsatz, ungläubig zu bleiben, und in ihrer Halsstarrigkeit dabei so weit gekommen sind, dass sie nur durch Zwang und durch Nöthigung davon abkommen könnten. Es ist dies die stärkste Bezeichnung für ihr zähes Festhalten am Irrthum und ihr unablässiges Verbleiben bei der Ver-

irrung und dem frevelhaften Uebermuth. Eine fünfte Erklärungsweise ist endlich noch die, dass, um die Ungläubigen zu verspotten, in directer Rede angeführt werde, was sie selbst zu sagen pflegten, z. B. in der Stelle sûr. 41, 4[1]. Ein ähnliches Beispiel für die directe Rede und das Verspotten damit sind die Worte: »Nicht eher haben die Ungläubigen Schriftbesitzer und Vielgötterer sich von ihrem Unglauben abbringen lassen, als bis sie den klaren Beweis bekommen haben«[2]. Zwei weitere Deutungen führt Baiḍâwî (I, p. 21. Z. 11) noch an. Nach der einen soll das Versiegeln erst im künftigen Leben Statt finden, nach der andern nichts weiter heissen, als die Herzen mit einem Zeichen versehen und sie dadurch den Engeln kenntlich machen[3].

2. Die Schöpfung und Erhaltung der Welt.

Aristoteles hatte in der Bewegung, im Heraustreten des Möglichen zur Wirklichkeit den Schlüssel zum Verständniss des Universums gesucht, aus der Ewigkeit und Stetigkeit der Bewegung auf die Einheit derselben und aus dieser auf den e i n e n bewegenden, selbst aber unbewegten, in sich nothwendigen und zugleich unveränderlichen, schlechthin unkörperlichen und untheilbaren Grund derselben geschlossen. Auf dem Wege der Naturbetrachtung war er zur wissenschaftlichen Begründung des Theismus geführt worden. Er wollte den Zusammenhang und die Veränderungen der Welt aus natürlichen, ewigen Gesetzen begreifen, dabei aber doch an der persönlichen Lebendigkeit Gottes festhalten, gerade durch seine metaphysische Speculation die selbstbewusste Intelligenz in Gott begründen. Er hatte die Lösung des Welträthsels in eine scharfe, concise Form gebracht und damit eine sichere Basis für seine Naturbetrachtung gewonnen;

---

1) Die Uebersetzung dieser Stelle ist bereits oben (p. 45) mitgetheilt worden.

2) Vgl. sûr. 98, 1. und dazu Kašš. p. 1624.

3) Vgl. hiezu ferner Maw. p. 125 ff.

allein das ganze Räthsel war doch nicht gelöst, die allgemeine Gedankenform genügte für die Erklärung des Einzelnen nicht. Die Wirksamkeit Gottes in der Welt war zwar als nothwendiger Grund alles Seins nachgewiesen, wie sie aber im einzelnen Falle zu denken sei, war damit nicht gesagt. Die letzte Einheit war nicht gefunden, der Dualismus weiter zurückgeschoben, aber nicht völlig beseitigt. Gott und Welt, das ewige Denken und das Dasein, die Veränderungen und eigenthümlichen Bewegungen der endlichen Dinge blieben neben einander stehen; wie die Beziehung der individuellen Formen und Bewegungen der Körper zum ewigen Denken zu erklären sei, blieb immer noch in Frage.

Die Araber, die der Naturbetrachtung ihre grösste Aufmerksamkeit, der Metaphysik und Physik des Aristoteles ihr eifrigstes Studium widmeten, mühten sich vielfach ab, hierüber in's Klare zu kommen. Die freieren Denker fühlten das Bedürfniss, neben der reinen, unbeschränkten Willkür Gottes, wie sie der Korân lehrte, einen tieferen Grund für den Zusammenhang und die Veränderungen der Welt zu suchen, diese gesetzmässig zu erklären, ohne jedoch die Einheit und Persönlichkeit Gottes aufgeben zu müssen. Der Korân leitete alles Geschehende unmittelbar von Gottes Willen ab, die Welterhaltung war eine fortgehende directe Schöpfung, die ihren Grund nicht in allgemeinen Gesetzen, sondern im persönlichen Willen Gottes hatte, für den keine stete Gleichmässigkeit nothwendig war, der zwar gleichmässig handeln, aber ebenso gut auch sich jederzeit anders bestimmen konnte. Die Muʿtaziliten dagegen betonten vor allem den gesetzmässigen Verlauf der Welt, die gegenseitige Abhängigkeit ihrer einzelnen Erscheinungen, sie suchten daher das Willkürliche, Zufällige aus dem Gottesbegriff möglichst zu entfernen. Eingehender Bericht über die einzelnen Systeme liegt auch hier nicht vor; wir müssen uns mit allgemeinen Andeutungen begnügen.

Die existirenden Dinge sind, so lehrte Naẓẓâm, mit einem Male so geschaffen worden wie sie jetzt sind, Me-

talle, Pflanzen, Thiere und Menschen; allein nicht alle sind von Anfang an äusserlich in Erscheinung getreten, einen Theil vielmehr hat Gott in Verborgenheit gehalten (so dass er der Anlage nach, aber nicht in Wirklichkeit vorhanden war). Das frühere und spätere Auftreten der einzelnen Dinge ist also nicht so zu verstehen, dass dieselben im Zeitpunkte ihres Auftretens neu entstünden und erst dann zur Existenz kämen, sondern es bezieht sich blos auf die Zeit des Heraustretens aus der Verborgenheit, in der sie sich früher befunden hatten[1]. (Nach der Weltschöpfung ist also keine wirkliche Neubildung mehr möglich, sondern es entwickelt sich alles auf dem Boden der einmal gegebenen Natur und Beschaffenheit der Weltkörper selbst.) Die Thätigkeit, soweit sie den Bereich der Macht (ḳudra) überschreitet (d. h. wohl, soweit sie nicht direct durch das freie Handeln des Menschen bestimmt wird), rührt insofern von Gott her, als die in den betreffenden Körper gesetzte Naturanlage sie zur nothwendigen Folge hat. Die Kraft z. B., die den Stein in die Höhe wirft, geht vom Menschen aus; hat sie aber ihren Wirkungskreis durchmessen, so kehrt der Stein an seinen Ort zurück in Folge der ihm innewohnenden Naturkraft[2]. Naẓẓâm lehrte ferner die unendliche Theilbarkeit der Materie und verflüchtigte den Unterschied zwischen Substanzen und Accidenzen, indem er letztere für die einfachen Bestandtheile, durch deren Zusammensetzung erstere entstünden, erklärte[3].

Muʿammar gab dieser Anschauungsweise bestimmtere Form und Begründung. Nach ihm sind nur die Körper (aǵsâm) von Gott geschaffen, die an ihnen vorgehenden oder von ihnen ausgehenden Veränderungen aber folgen aus der Natur dieser Körper selbst, entweder mit Nothwendigkeit, wie das Verbrennen beim Feuer, die Wärmeerzeugung bei der Sonne, die Farbenveränderung beim Monde, oder durch

1) Ṡahr. p. ٣٩. I, 57. 2) Ṡahr. p. ٣٨. I, 55.

3) Ṡahr. p. ٣٨ f. I, 56 f.

freie Willensäusserung, wie in den Vorgängen des animalischen Lebens. Den Begriff Körper scheint er ganz allgemein gefasst und darunter die Materie, die Weltsubstanz überhaupt verstanden zu haben, da er im Entstehen und Vergehen (der einzelnen Körper) ebenfalls etwas blos Accidentielles erblickte. Er leitete also nur die Materie selbst von der unmittelbaren Thätigkeit des Schöpfers ab, die einzelnen Daseinsformen aber suchte er aus den der Materie innewohnenden Kräften zu erklären, und zwar so, dass er für jede Gattung eine endlose Reihe möglicher Daseinsformen annahm, den Unterschied derselben aber, sowie auch den Unterschied zwischen Bewegung und Ruhe nur in den Begriff, nicht in das Wesen legte[1].

Hiśâm b. ʿAmr brachte dieselbe Ansicht in die Form, dass man beim kosmologischen Beweis sich nur an die Körper selbst, nicht an ihre Zustände und Veränderungen halten dürfe; denn diese, die aʿrâḍ seien gar kein Beweis für das Dasein eines Schöpfers[2].

Biśr b. al-Muʿtamir und sein Schüler al-Muḏdâr stellten die Lehre vom tawallud auf, die für die späteren Muʿtaziliten Gegenstand langer Erörterungen und zahlreicher subtiler Streitfragen wurde[3]. tawallud bedeutet Fortpflanzung, und zwar hier in dem Sinne, dass eine von einem Agens bewirkte Thätigkeit sich weiter fortpflanzen, und neue Veränderungen an andern Objecten bewirken könne. Es handelte sich also in dieser Streitfrage darum, festzustellen, wie weit sich die Einwirkung der freien Willensthätigkeit des Menschen erstrecke, wie weit der äussere Erfolg der Handlung durch andere Ursachen neben ihr bestimmt werde, wie weit daher das handelnde Subject für denselben verantwortlich zu machen sei.' Dergleichen Probleme in Menge zu ersinnen, wurden die Spätern nicht müde; Biśr und seine

1) Śahr. p. ۴۹. I, 67 ff. Maw. p. 340.

2) Śahr. p. ۵۱. I, 75. Maw. p. 339.

3) In den Maw. wird dieser Streitfrage ein ausführlicher Abschnitt gewidmet, p. 116—125.

Schüler scheinen sich aber noch mit einigen kurzen Sätzen begnügt zu haben[1].

Auch Ṯumâma[2] machte einige sophistische Bemerkungen über die soeben berührte Frage und lehrte ausserdem, dass die Welt das Thun Gottes sei zu Folge seiner Natur, womit er wohl sagen wollte, dass die Weltschöpfung nicht ein willkürlicher Act Gottes sei, der auch hätte unterbleiben können, sondern aus dem Wesen Gottes nothwendig folge, dass somit die Welt ewig sei wie Gott selbst, ohne Anfang und ohne Ende in der Zeit[3]. ʿAmr al-Ǵâḥiẓ, dessen Ansicht über die Natur des göttlichen Willens wir bereits kennen gelernt haben, wandte dieselbe naturalistische Auffassung auch auf die Handlungen der Menschen an. Das Wissen ist nach seiner Meinung ein blosser Naturprocess; die Erkenntnissacte sowohl als die Handlungen der Menschen geschehen durch Naturnothwendigkeit, ohne dass der Mensch dabei in freier Weise thätig ist. Der menschliche Wille bedeutet weiter nichts, als dass der Mensch nicht unbewusst handle, dass er erkenne, was er thue, oder wenn das Wollen mit dem Thun des Andern in Beziehung stehe, dass seine Seele sich zu diesem hingezogen fühle. Wie den Menschen, so kommen allen Körpern von Natur bestimmte Thätigkeiten zu als Aeusserungen der ihnen innewohnenden Eigenschaften und Kräfte. Die Substanzen allein sind das Positive, Ewige, ihre Nichtexistenz ist undenkbar; die Accidenzen aber sind das Wandelbare, Veränderliche, in ihrer Veränderung vollziehen sich die Processe des Natur- und Geisteslebens[4].

---

1) Śahr. p. ۴۴. I, 65. p. ۴۸. I, 71.

2) Einige Notizen über sein Leben gibt Abulmah. I, p. 522. 601 und 623. Nach letzterer Stelle starb er im Jahr 213 d. H.

3) Śahr. p. ٥٠. I, 74. Maw. p. 341.

4) Śahr. p. ٥٢. I. 77. Maw. p. 342. Aus den kurzen Andeutungen des Textes ist zu schliessen, dass das System dieses islâmischen Denkers in mancher Beziehung Aehnlichkeit mit demjenigen Spinoza's hatte. Eine durch jüdische Uebersetzungen vermittelte Beziehung zwischen Beiden wäre

Mit Ǵâḥiẓ erreichte die freie Denkweise, soweit sie sich innerhalb der Gränzen der positiven Religion bewegte, ihren Gipfelpunkt. Seine unerschrockene Kühnheit scheint keine Nachahmung gefunden zu haben. Die Köpfe fiengen an ruhiger zu werden. Principielle Erörterungen der erwähnten Art wurden auf der Seite gelassen. Die geistige Kraft fand fortan ihre Befriedigung in der Ausspinnung fein ersonnener Probleme. Neuer Inhalt kam selten hinzu und so wurde das Denken allmählig wieder in die alten Bahnen zurückgeleitet.

3. Der Mensch, das sittliche Handeln und der Glaube.

Die Lehre vom freien Willen des Menschen war, wie wir gesehen haben, Ausgangspunkt der Opposition gegen das strenge Dogma gewesen. Es handelte sich hier nicht blos um trockne Verstandessätze; die Frage berührte das sittliche Gefühl, die selbstthätige Kraft im Menschen, die sich durch die Prädestinationslehre gebunden fühlte. Zwar lagen zahlreiche deutliche Korânstellen vor, die als Autorität anerkannt werden mussten, allein andere liessen sich dagegen anführen, und da nun einmal im Korân kein Widerspruch entdeckt werden durfte, nahm man jene letzteren Stellen als Maassstab an und suchte die andern darnach zu deuten, wobei gewöhnlich die bildliche Redeweise als Erklärungsgrund diente. Als wichtigstes Beweismittel gegen die Prädestination boten sich die Stellen dar, in denen von Lohn oder Strafe im künftigen Leben die Rede ist oder wo gesagt wird, Gott handle nicht ungerecht an den Menschen. Wie kann von Lohn und Strafe die Rede sein, argumentirten die Muʿtaziliten, wenn der Mensch nicht Herr seiner Handlungen, für dieselben also auch nicht verantwortlich ist, wenn er blos thut, was von Ewigkeit her bestimmt ist, was er thun muss, und wenn Gott nach Belieben das Maass des Lohnes und der Strafe bestimmen kann, ohne auf die

---

nicht undenkbar, scheint mir aber doch unwahrscheinlich; die Uebereinstimmung kann ebenso gut eine blos zufällige sein.

Gesinnungen der Menschen Rücksicht zu nehmen? Dann wäre ja Gott in der That ungerecht und dies würde der Lehre des Korâns widersprechen. Die Gerechtigkeit Gottes verlangt vielmehr, dass Vergeltung eintrete für die nach freiem Willensentschluss geschehenen Handlungen, und dass letztere selbst, nicht die persönliche Willkür des Richters, zum Maassstab derselben gemacht werden[1]. Die theologischen Erörterungen des Kaššâf drehen sich meistens um diese Frage, und der Verfasser wird nicht müde, bei jeder betreffenden Stelle seine freiere Ansicht gegenüber der sunnitischen Denkweise zur Geltung zu bringen. Wir wollen jedoch hierauf nicht genauer eingehen, da die Argumentation den Hauptpunkten nach immer denselben Weg geht und nur die exegetische Praxis nach dem Wortlaute der einzelnen Stellen variirt.

Die Muʿtaziliten der früheren Zeit, mit denen wir es hier zu thun haben, blieben übrigens nicht bei der Allgemeinheit jener Behauptung stehen. Sie suchten die Frage tiefer zu begründen, indem sie dem Wesen des menschlichen Geistes überhaupt und seiner Einwirkung auf die Functionen des Körpers nachforschten. Sie folgten auch hierin meistens ihren griechischen Vorgängern, hatten aber immerhin noch freien Spielraum genug, da auch Aristoteles keine endgültige Lösung für dieses Problem gefunden hatte.

Naẓẓâm lehrte zunächst, dass alle Handlungen der Menschen, sowohl körperliche als geistige, lediglich Bewegungen seien, sofern wir uns unter Bewegung nicht nothwendig eine Ortsveränderung, sondern überhaupt irgendwelche Veränderung, das Uebergehen von einem Zustand in einen andern zu denken hätten. Der Mensch sei in Wahrheit die Seele und der Geist, der Körper nur deren Werkzeug und Form. Den Geist aber fasste er nicht als reine Thätigkeit auf, sondern als Substanz, und erblickte daher in ihm ein feines körperliches Wesen (ǵism laṭîf), welches mit dem Leibe innig

1) Vgl. z. B. Kašš. p. 255 Z. 8. 519 Z. 11. 748 Z. 5. 884 Z. 6 ff. v. u. 900 Z. 6. 735 Z. 2 ff. u. s. w.

verflochten sei und alle Theile desselben durchdringe, gleich dem Wässerigen in der Rose, dem Oeligen im Sesam, dem Fettigen in der Milch. Vom Geiste gehe jedoch alle Thätigkeit aus, er besitze Kraft, Vermögen, Leben und Willen, er sei durch sich selbst vermögend etwas zu thun, und dieses Vermögen gehe dem Thun selbst voraus[1]. An der Freiheit des Handelns hielt Nazzâm trotz jener materialistischen Auffassung des Geistes fest. Das unmittelbare Bewusstsein zeige bei jeder Handlung eine doppelte Richtung, indem es die That entweder zu verüben oder sich ihrer zu enthalten heisse; nur so sei die freie Willensentschliessung denkbar. Die Vernunft im Menschen aber gebe jedesmal das Urtheil ab, ob eine Handlung gut oder böse sei[2].

Dass jeder Handlung eine doppelte Eingebung, sie entweder zu thun oder zu lassen, vorangehe, bestritt Bisr, der ausserdem das Vermögen (die Handlung zu erzeugen und ihren Verlauf zu bestimmen) in weiterem Sinne fasste; er bezog dasselbe sowohl auf den innern Entschluss als auf die ihm entsprechende Ausführung durch den Körper und seine Glieder, hielt daher eine Handlung für unvollendet, so lange sie nicht in jenes zweite Stadium, das der wirklichen Ausführung getreten sei[3].

Muʿammar neigte sich mehr dem Idealismus zu. Der Mensch ist nach ihm eine Idee oder eine unkörperliche Substanz. Die Seele ist der eigentliche Mensch, der Leib nur die Form; die Seele steht mit ihm nur insofern in Berührung, als sie ihn leitet und frei über ihn verfügen kann. Dem eigentlichen Menschen, dem Geiste kommen die Eigenschaften des Wissens, des Vermögens, des freien Willens und der Weisheit zu. Die Bewegungen und äusseren Veränderungen aber, sowie die Sinneswahrnehmungen[4] betreffen

---

1) Śahr. p. ٣٨. I, 55. 2) Śahr. p. ٤١. I, 59.

3) Śahr. p. ٤٤ f. I, 66.

4) Es scheint mir dem Zusammenhange angemessener, Śahr. p. ٤٧. Z. 6 die drei betreffenden Imperfecta im Activum zu lesen, gegen Haarbr. I, 69.

den wahren geistigen Menschen nicht, sondern sind blos Functionen des Körpers. Die der Seele, d. h. dem wahren Menschen zukommende Handlung ist allein der Wille, der innere Entschluss. Was darüber hinausgeht, also auch die thatsächliche Ausführung desselben, die verschiedenen Bewegungen und Thätigkeitsäusserungen der Glieder, dies alles ist nicht mehr Handlung des Geistes, sondern des Körpers. Es geht zwar auf die Willensentschliessung zurück und stützt sich auf sie, der Wille selbst aber bleibt ein rein geistiger Act[1].

Ueber den Substanzbegriff des Ǵâḥiẓ und die daraus folgende Verkümmerung des individuellen Geisteslebens ist bereits oben das Nöthige gesagt worden.

Von geringerer Bedeutung war der Streit über die sogenannte Zwischenstufe des Frevlers. Er gab zwar Veranlassung zur Entstehung des Namens Muʿtazila; da er jedoch mehr äusserlicher Natur war, trat er später von selbst vor wichtigeren Fragen in den Hintergrund. Einige gaben sich die Mühe, den Begriff des fâsiḳ näher zu bestimmen[2]. Andere stellten eine laxere Ansicht auf, indem sie dem Thäter einer schweren Sünde blos darum, weil er diese begangen, den Glauben noch nicht völlig absprechen wollten[3]. Ǵâḥiẓ endlich suchte die freiere Denkweise durch folgende Definition der verschiedenen Bekenner des Islâms zu rechtfertigen. Diejenigen Bekenner des Islâms, die überzeugt sind, dass Gott der Erhabene weder Körper noch Gestalt ist, noch mit den Augen gesehen wird, und dass er ein Gerechter ist, der keine Unbill begeht und keinen Ungehorsam will, die ferner, nachdem sie diese Ueberzeugung gewonnen und sich zur klaren Anschauung gebracht haben, alles dies in offenem Bekenntniss aussprechen, verdienen von Rechts wegen den Namen Muslimen; diejenigen aber, die alles dieses erkennen, hernach aber leugnen und nichts davon wissen wollen oder die Verähnlichung Gottes (mit der Creatur) und die

1) Śahr. p. ٤٧. I, 69 f. 2) Śahr. p. ٤١. I, 59 f.
3) Śahr. p. ٤١. I, 61.

Unfreiheit des Handelns zum Gegenstand ihres Glaubens machen, verdienen von Rechts wegen die Namen Götzendiener und Ungläubige. Denkt aber Einer gar nicht über diese Fragen nach und ist doch überzeugt, dass Gott sein Herr und Muhammed der Gesandte Gottes ist, so fällt kein Tadel auf ihn, und man kann ihm weiter keine Verpflichtung zumuthen[1].

Bei der Ausbildung ihrer Ethik verfielen die Muʿtaziliten bald auch ihrerseits in Aeusserlichkeiten und blos formelle Distinctionen; allein der Grund ihrer Opposition war doch ein tieferes sittliches Gefühl, das über den Gesichtskreis des Islâms hinausstrebte und die Möglichkeit einer Fortentwicklung in sich barg. Dass die Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit wurde, lag theils an äusseren Verhältnissen, theils und vor allem aber an der Zähigkeit des Nationalcharakters der Araber selbst, welcher sich schliesslich allen fremden Einflüssen gegenüber in seiner Einseitigkeit behauptete und damit die Zukunft des Islâms entschied. Die Muʿtaziliten hatten versucht, ihn über seine natürlichen Schranken zu erheben, ihn durch Aufschliessung neuer Geistesgebiete reicher und vielseitiger zu bilden; der Erfolg entschied gegen sie. Die natürliche Trägheit, welche die grosse Masse zusammenhielt, behauptete den Sieg und der Korân blieb nach wie vor höchster, vollendetster Ausdruck arabischen Volksgeistes, der weder an Form noch an Inhalt zu übertreffen war.

4. Offenbarung und Vernunft.

Wenn auch die Muʿtaziliten die Achtung vor dem Gesetze nie verloren und fortwährend als gläubige Muslimen gelten wollten, so konnte doch der Korân für sie nicht mehr den Schein göttlicher Herrlichkeit und Unverletzbarkeit behalten, durch den sich frühere Geschlechter zu blindem,

1) Šahr. p. ٥٣. I, 78. Ueber die genauere Begriffsbestimmung von Glauben, Unglauben etc. auf gegnerischer und orthodoxer Seite vgl. Maw. p. 274—290 und z. B. auch Kašš. p. 21. 64, sowie Baiḍ. I, 15. Z. 26 ff.

unterwürfigem Glauben hatten hinreissen lassen. Die griechische Weisheit hatte ihrem Denken neuen Stoff zugeführt und sie auf eine Menge von Fragen aufmerksam gemacht, zu denen die blosse Lectüre des Korâns sie niemals geführt hätte. Vieles davon war dort gar nicht berührt, in andern Punkten traten bedenkliche Widersprüche zu Tage. Der Schluss lag nahe, dass das Offenbarungsbuch eben doch ein von Menschenhand geschriebenes Buch sei, das zwar hohe Achtung, keineswegs aber die göttliche Verehrung, zu der man sich früher verpflichtet geglaubt hatte, verdiene. »Der Korân ist nicht unmittelbar das ewige Wort Gottes selbst, sondern er ist geschaffen«. So lautete die neue Lehre, die unter den Gebildeten viele Anhänger zählte und vom Chalîfen Ma'mûn als Staatsdogma verkündet wurde. Der Satz war einfach, aber für jene Zeit doch bedeutungsvoll. Er enthielt das Zugeständniss, dass die Worte Muhammeds nicht als solche die Worte Gottes selbst seien, dass der Korân ein Buch sei wie jedes andere, dem gegenüber die Menschen ihr eignes Urtheil geltend machen könnten. Die Lehre vom Geschaffensein des Korâns hielt sich indes nur kurze Zeit. Die Opposition der Sunniten war zu gross und gefährdete das Ansehen der Chalîfen. Der blinde Autoritätsglaube stellte sich wieder ein und mit ihm die gemächliche Ruhe, die jeden ernstern wissenschaftlichen Zweifel von den Gläubigen fern hielt. Diejenigen, welche ferner von einem Geschaffensein des Korâns zu reden wagten, wurden verketzert und verfolgt und auch Zamaḫšârî musste sich in diesem Punkte sehr behutsam ausdrücken. Sein freierer Standpunkt macht sich zwar im Eingang der Vorrede zum Kaššâf deutlich genug bemerkbar, allein das gefährliche Stichwort ḫalaḳa wird auch von ihm sorgfältig vermieden[1].

---

1) So wenigstens in dem jetzt vorliegenden Texte. Andere berichten, Zam. habe sich ursprünglich jenes Wortes bedient und es später durch das unschuldigere ǵaʿala ersetzt, was jedoch kaum wahrscheinlich ist, da die unmittelbar folgende rhetorische Steigerung keine Bedeutung mehr hätte, wenn der Hauptgedanke, auf den sie hinzielt, schon zum voraus kurz und bündig ausgesprochen worden wäre.

Schon Nazzâm erscheint als Vertreter einer freieren Ansicht über die wunderbare Beschaffenheit des Korâns, d. h. nach arabischer Denkweise über die Thatsache, dass seit Muhammed Keiner im Stande gewesen war, den Korân nachzuahmen, ihm Aehnliches hervorzubringen[1]. Die Geltung dieser Thatsache lag für ihn nur darin, dass der Korân Aussagen über die vergangenen und zukünftigen Dinge enthalte, dass er die Motive, welche zu einem Wetteifern mit ihm hätten veranlassen können, von einem solchen Thun abgelenkt und die Araber verhindert habe, sich auch nur in Gedanken damit zu beschäftigen, indem er ihnen Zwang auflegte und sie für unfähig dazu erklärte; hätte er sie gehen lassen (so dass sie ihrem eigenen Antrieb hätten folgen können), so wären sie wohl im Stande gewesen, eine an rednerischer Kraft, Richtigkeit des Ausdrucks und Gewandtheit der Wortfügung ihm ähnliche Sûre vorzubringen[2]. Auch die Beweiskraft der einstimmigen Ansicht der Gemeinde gab er nicht unbedingt zu; nach dem Vorgange ʿAllâf's legte er vielmehr das Hauptgewicht auf den Ausspruch des infallibeln Imâms[3]. Al-Muddâr gieng so weit, denjenigen, welcher die Ewigkeit des Korâns behauptete, geradezu für einen Ungläubigen zu erklären, weil derselbe zwei ewige Wesen (Gott und den Korân) neben einander aufstelle[4]. Zwei seiner Schüler sprachen sich noch bestimmter dahin aus, dass das von Gott Geschaffensein sich nur auf den einen, himmlischen Korân beziehe; was wir läsen, sei eine Wiedergabe des auf der wohlverwahrten Tafel befindlichen Urtextes, und das hätten wir gemacht und geschaffen[5]. Der Sinn der wunderlichen Behauptung, der Korân sei ein Körper, der bald

---

1) iʿgâz bedeutet eigentlich schwächen, dann speciell vom Propheten, die Menschen unfähig machen, sein Thun nachzuahmen, sie von dieser Unfähigkeit überzeugen und dadurch veranlassen, in jenem Thun etwas Wunderbares, in seiner Art Einziges zu erblicken. al-muʿgiza ist der gewöhnliche theologische Ausdruck für das prophetische Wunder.

2) Śahr. p. ٣٩. I, 57. 3) Ebendaselbst.

4) Śahr. p. ٤٨. I, 71. 5) Śahr. p. ٤٩. I, 72.

in einen Mann, bald in ein Thier verwandelt werden könne[1], ist nicht ḳlar; ohne Zweifel aber bekannte sich Ġâḥiẓ, der sie aufstellte, ebenfalls zur Lehre vom Geschaffensein des Korâns.

Unter Ma'mûn's Regierung zeigte besonders Biśr b. Ġijâṯ al-Marîsî, ein berühmter Rechtslehrer der ḥanafitischen Partei[2], grossen Eifer, das Dogma vom Geschaffensein des Korâns durchzusetzen. Er war nebst andern Gelehrten im Jahr 209 an den Hof berufen worden, mit der Verpflichtung, in Gegenwart des Chalîfen Disputationen zu veranstalten[3]. Eine solche soll zwischen ihm und 'Abdu-l-'Azîz b. Jaḥjâ al-Kinânî Statt gefunden und eben jene Frage zum Hauptgegenstand gehabt haben[4]. Unter Mu'taṣim und seinen beiden Nachfolgern Wâṯiḳ und Mutawakkil war der Ḳâḍî Aḥmad b. Abî Duâd der grösste Eiferer für die Aufrechthaltung des im Jahr 212 durch Ma'mûn eingeführten[5] neuen Dogma. Allein schon Wâṯiḳ liess sich durch einen gefangenen Scheich, der ihm mehrere verfängliche Fragen vorlegte, in seiner Ansicht irre machen und erliess am Ende seiner Regirung (im Jahre 233 d. H.) den Befehl, die Behauptung vom Geschaffensein des Korâns aufzugeben. Zuwiderhandelnde wurden mit dem Tode bedroht[6]. Auch Mutawakkil schickte in dem-

---

1) Śahr. p. ٥٣. I, 79.

2) Gest. 218 (oder 19) d. H. nach I. Ḫ. No. 114 und Abulm. I, 647.

3) Abulm. I, 601.

4) Cod. D. C. No. 150 der Rifâ'îja in Leipzig enthält eine ausführliche Schilderung dieser Disputation (auf 90 Blättern 12°. zu 21 Zeilen, Neschi). Der Verfasser, der seinen Namen nicht nennt, will den Inhalt dieses Büchleins durch Abû Muḥammad 'Abd-Allah b. Sa'îd al-Andalusî im Jahr 419 in der Moschee zu Mekka mitgetheilt erhalten haben und führt einen isnâd an, der die Ueberlieferung von jenem Gewährsmann in die Zeit Ma'mûn's zurückführt. Die Darstellung ist lebendig. Die Anführung verschiedener Nebenumstände und kleinerer Zufälle geben ihr einen gewissen Reiz und den Schein der Treue; das Ganze macht jedoch den Eindruck, späteres Machwerk zu sein. Das Aeussere der Handschrift verräth jüngeren Ursprung. Eine genaue Jahresangabe fehlt.

5) G. Weil, Geschichte der Chalîfen. II, 262. Abulm. I, 619. Ueber Aḥmad b. Abî Duâd vgl. I. Ḫ. No. 31. Abulm. I, 733.

6) Abulm. I, 695 f. 692 ff.

selben Jahre, sobald er den Chalîfenthron bestiegen hatte, ein Rundschreiben in die Provinzen, durch welches der Streit über den Korân und die Behauptung vom Geschaffensein desselben verboten, die Sunna wieder zum Staatsdogma erhoben und damit die Opposition in die gelehrten Schulen zurückgedrängt wurde[1].

Mit der soeben berührten Streitfrage über den Korân läuft eine andere Behauptung parallel, durch welche die Muʿtaziliten ebenfalls die Rechte der menschlichen Vernunft gegenüber der Offenbarung zu wahren und damit die Uebertragung philosophischer Speculation auf die Dogmen des Islâms zu rechtfertigen suchten. Neben der geoffenbarten Religion nahmen sie die Möglichkeit einer natürlichen Religion an, zu der der Mensch durch eigene Speculation zu gelangen befähigt und verpflichtet sei, so Naẓẓâm, Biśr u. A.[2]. Ṯumâma machte noch den weiteren Zusatz, dass alle Erkenntnisse mit Nothwendigkeit gesetzte seien und dass, wer nicht mit Nothwendigkeit (durch apriorisches Wissen) zur Erkenntniss Gottes geführt werde, wie das Thier den Menschen unterworfen sei[3].

5. Die letzten Dinge.

Ueber die Zustände nach dem Tode, über Auferstehung und Weltgericht, über Lohn und Strafe im künftigen Leben lauteten die Aussprüche des Korâns so bestimmt, dass, wer sich zur Religion Muhammeds bekennen wollte, hieran nicht rütteln durfte. Nur über das Schauen Gottes entstand ein heftiger Streit, wobei es sich hauptsächlich um die Auslegung einiger zweideutiger Korânverse handelte[4]. Die Muʿtaziliten vertraten auch hier den rationalistischen Standpunkt,

---

1) Abulm. I, 691. 702. Ueber die Art, wie die Späteren diese Frage behandelten, vgl. Maw. p. 63.

2) Śahr. p. ۴۰ f. I, 59. ۴٥. I, 67. ۴۹. I, 72.

3) Śahr. p. ٥٠. I, 74; vgl. auch noch die Meinung von Ǵâḥiẓ p. ٥۲. I, 78.

4) Vgl. hierüber Maw. p. 78—104, woselbst auch die betreffenden Korânverse nebst ihren verschiedenen Auslegungen citirt werden.

indem sie die crasse Vorstellung bestritten und ein wirkliches Schauen Gottes nicht zugaben. Sonst aber hielten sie an den hergebrachten Anschauungen fest. Nur zwei Anhänger Nazzâm's: Ahmad b. Hâbit und Fadl al-Hudabî[1] giengen noch darüber hinaus und suchten allerlei fremdartige, zum Theil gnostische Vorstellungen in den Islâm zu verpflanzen. Im Zusammenhang mit ihrer Lehre von der Seelenwanderung (tanâsuh) unterschieden sie fünf Stufen des überirdischen Lebens, wovon zwei dem Paradiese, drei der Hölle angehören sollten. Das Schauen Gottes bezogen sie auf das Schauen der ersten Vernunft, von welcher, als dem ersten Geschöpfe Gottes, die Existenzformen oder die Urbilder der Dinge auf die existirenden Dinge übergegangen seien, und welche am Tage der Auferstehung sich gleich dem Vollmonde unverhüllt den Blicken zeigen werde[2]. Die Abrechnung im künftigen Leben schrieben sie dem Messias zu, den Ahmad gleich den Christen für den Fleisch gewordenen Logos erklärte[3]. Ǵâhiz dagegen wagte es, die überlieferten Vorstellungen völlig zu durchbrechen und die im Korân geschilderten Höllenqualen in den rein physicalischen Process der Verbrennung aufzulösen[4].

VI.

Die Schulen von Baǵdâd und Basra.

Wäre es uns um ein genaues Eingehen auf alle scholastischen Spitzfindigkeiten zu thun, so müsste dieser Abschnitt am ausführlichsten werden, da die Mawâkif gerade

1) Ich folge hier der Lesart der Maw. (p. 340), da ich dem Texte Śahr.'s weniger Genauigkeit zutraue. Der Vater des oben erwähnten Biśr al-Marîsî hiess z. B. nach übereinstimmender Quellenangabe Ǵijât, bei Śahr. wird er aber 'Attâb genannt (p. ٦٣. ١٠٩), in Folge unrichtiger Setzung der diakritischen Punkte.

2) Śahr. p. ٤٢ ff. I, 62 ff. 3) Śahr. p. ٤٢. I, 62.

4) Śahr. p. ٥٢. I, 78.

für diese spätere Ausbildung der Lehre das meiste Material liefern, während auf die Ansichten der Frühern immer nur kurz verwiesen wird. Dennoch glaube ich, den vorliegenden Stoff in kurzen Rahmen zusammendrängen zu müssen, da das allgemein wissenschaftliche Interesse dieser Schulstreitigkeiten ein geringes ist und billige Rücksicht fordert, dass ich die Leser, nachdem sie mir bis dahin gefolgt sind, nicht zu lange mehr auf dürrer Haide herumführe.

Dem Anscheine nach verfuhr man jetzt principieller als früher, indem die allgemeinsten Kategorien, wie Sein und Nichtsein in den Bereich wissenschaftlicher Erörterung gezogen wurden; allein in Wirklichkeit stritt man sich weniger um Principien als um Worte und der Hauptkampf bestand darin, dass eine Partei die andere an Scharfsinn und dialektischer Gewandtheit zu überbieten suchte. Die alten Streitfragen, soweit sie dem nüchterner gewordenen Charakter der Zeit nicht zu kühn erschienen, wurden in neue Form gebracht und systematisch zusammengeordnet. Was als neuer Inhalt hinzukam, war von geringem Belang.

Der wichtigste Controverspunkt der Schulen von Baġdâd und Baṣra drehte sich um die Frage, wie wir uns das Nichtseiende, beziehungsweise das Verhältniss des Seins zur Natur und zum Begriff des Dings zu denken haben[1]. Abu-l-Ḥusain b. Abî ʿAmr al-Ḥajjaṭ und sein Schüler Abu-l-Kasim b. Muḥammad al-Kaʿbî waren die Häupter der Baġdâdenser. Sie legten das Positive des Dings in den Begriff, indem sie das Ding als dasjenige definirten, was gewusst werde und wovon man etwas aussagen könne. Das Dasein selbst galt ihnen als eine blos hinzukommende Eigenschaft, welche das Wesen des Dings nicht berühre. Substanz und Accidenz, Gattung und Art sind sonach was sie sind ganz abgesehen davon, ob sie äusserlich existirend vorhanden sind oder nicht. Das positive Sein (aṯ-ṯubût) kommt auch den nichtexistirenden Dingen zu, die Realität wird durch die äussere Existenz nicht bedingt, sie besteht unabhängig von dieser im

1) Siehe hierüber A. Schmölders, Essai etc. p. 146 ff. 199 ff.

reinen Begriff. Die Macht Gottes im Hervorbringen der Dinge beschränkt sich also darauf, dass zu den bereits real gegebenen, das Wesen des Dings constituirenden Eigenschaften das Existiren, das äussere Dasein (wuǵûd) hinzugefügt wird[1]. Unter den Baṣrensern beschäftigte sich besonders Abû Hâśim[2] mit diesen rein metaphysischen Fragen und stellte zur Erklärung derselben die Lehre von den Zuständen auf, hauptsäçhlich in der Absicht, die Einheit des göttlichen Wesens und zugleich die Vielheit seiner sogenannten Eigenschaften philosophisch zu begründen. Schon die frühern Muʿtaziliten hatten nach einem obersten, höchsten Begriff gesucht, der jene scheinbare Vielheit in die Einheit eines abstract Allgemeinen zusammenschliessen sollte. Als diesen obersten Begriff hatte z. B. Abu-l-Huḏail das Wesen aufgestellt, und ihm folgte hierin Ǵubbâ'î, der zugleich die Beschränkung beifügte: der Ausdruck, Gott sei allwissend, allmächtig, lebendig durch sein Wesen, verlange nicht die Annahme einer besonderen Eigenschaft oder eines besonderen Zustandes als Grund für das Allwissendsein etc.[3] Sein Sohn Abû Hâśim begnügte sich mit einer so abstracten Formel nicht, konnte aber auch der die göttliche Absolutheit beschränkenden Auffassung der Baġdâdenser nicht beistimmen, suchte daher einen Mittelweg. Der reine Begriff des existirenden Wesens war ihm zu allgemein und unbestimmt. Er nahm Zustände als Eigenschaften an, in der Meinung, dass dieselben nicht als solche für sich, sondern nur mit dem Wesen zusammen zu denken seien. Die Eigenschaft lässt sich für sich allein nicht denken, ebenso wenig aber das reine Wesen ohne alle Eigenschaft. Wir müssen uns also das Wesen in verschiedenen Zuständen denken, die von uns als etwas Besonderes gewusst werden, an sich aber keine besonderen Eigenschaften sind. Er sagt: die Vernunft nimmt einen apriorischen Unterschied wahr zwischen der

---

1) Śahr. p. ٥٣ u. ٥v. I, 79 u. 85.
2) I. Ḫ. No. 393. Gest. 321 d. H.
3) Śahr. p. ٥٥ u. I, 83.

Erkenntniss eines Dinges an sich und der Erkenntniss desselben als eines so oder so beschaffenen. Wer daher das Wesen erkennt, erkennt damit noch nicht, dass es allwissend ist, und wer die Substanz erkennt, erkennt damit noch nicht, dass sie eine Ausdehnung hat und zufälligen Veränderungen unterliegen kann. Der Mensch macht aber, was Niemand bezweifelt, die Wahrnehmung, dass die existirenden Dinge in irgend einer Bestimmung zusammentreffen, in einer andern von einander verschieden sind, und er weiss a priori, dass das, worin sie zusammentreffen, etwas Anderes ist als das, wodurch sie sich unterscheiden. Diese von der Vernunft gesetzten Bestimmungen (welche die Einheit und den Unterschied begründen) leugnet kein Vernünftiger, sie lassen sich aber weder auf das Wesen, noch auf Accidenzen neben dem Wesen reduciren (denn das würde dazu führen, dass ein Accidenz mit dem andern bestünde, d. h. die Substanz oder der Träger desselben wäre); es ergibt sich also mit Nothwendigkeit, dass es Zustände sind. Das Allwissendsein des Allwissenden ist ein Zustand, der ihm ausserdem, dass er ein Wesen ist, zugeschrieben wird. Mit andern Worten: was man unter dem Allwissendsein versteht, ist etwas Anderes als was man unter dem Wesen versteht, und so verhält es sich auch mit dem Allmächtig- und Lebendigsein[1].

Ǵubbâʿî trat seinem Sohn entgegen, indem er die von jenem behaupteten Zustände für eine unberechtigte Uebertragung subjectiver Denkformen auf die Realität des Gedachten erklärte. Nach seiner Auffassung reducirten sich die Zustände entweder auf blosse Ausdrücke, ohne dass als Inhalt jedes Ausdrucks ein besonderer Begriff oder eine besondere Eigenschaft denkbar wäre, oder auf gewisse Beziehungen und Betrachtungsweisen des Verstandes, die als blos relative Begriffe ebenso wenig wie Abstammung, Beziehung, Nähe, Ferne etc. als Eigenschaften gelten könnten[2].

---

1) Śahr. p. ٥٩. I, 83 f. 2) Śahr. p. ٥٩. I, 84. Vgl. dazu die längeren Ausführungen in den Mawâḳif von p. 29 an.

Der Streit über die göttlichen Eigenschaften als solche war veranlasst worden durch das Streben, die absolute Einheit Gottes wissenschaftlich zu begründen. Man gelangte zwar zu einem allgemeinen, höchsten Begriff, allein als positive Bestimmung blieb für denselben im Grunde nichts als das nothwendige Sein, das reine Wesen. Daher suchten die Spätern, diese leere Form wieder mit bestimmtem Inhalt zu füllen, aus ihr einen lebendigeren Gottesbegriff zu entwickeln. Es gelang ihnen aber nicht, weil ihr Denken überhaupt zu abstract und inhaltslos war, weil ihnen die Fülle lebendiger Anschauungen und die reiche innere Erfahrung fehlte.

In den übrigen Punkten ihrer Lehre schlossen sich die Baṣrenser meist einstimmig den Vorgängern an. Ich lasse die betreffende Stelle aus Śahrastânî folgen, welche ihre Hauptsätze kurz zusammenfasst.

Beide (Ǵubbâ'î und Abû Hâśim) stimmten darin überein, dass Gott im Paradiese nicht mit Augen geschaut werde, dass das Handeln dem Menschen als ein Schaffen und Neuerzeugen zuzusprechen sei und dass das Gute und Böse, der Gehorsam und Ungehorsam mit ihm einzig und allein in Beziehung zu setzen seien, dass ferner das Vermögen (den Willen auszuführen) dem Thun vorhergehe und zwar als eine Kraft, die zu dem Wohlsein des Körpers und der Gesundheit der Glieder hinzukomme; den Körper aber nahmen sie als Bedingung an für das Bestehen (zum Dasein Kommen) der Ideen, durch deren Dasein das Leben bedingt sei. Sie stimmten auch darin überein, dass die Erkenntniss Gottes, der Dank gegen den höchsten Wohlthäter, sowie die Erkenntniss des Guten und Bösen in der Vernunft begründete Pflichten seien, und sie nahmen ein in der Vernunft begründetes Gesetz an, indem sie das prophetische Gesetz auf die Maassbestimmungen der religiösen Satzungen und auf die Zeitbestimmungen der Gehorsamsacte einschränkten, zu welchen keine Vernunft den Weg finden und auf welche kein Nachdenken kommen könnte. Nach der Forderung der Vernunft und Weisheit müsse der Allweise den Gehorsamen noth-

wendig belohnen und den Ungehorsamen bestrafen, nur die genaue Zeitbestimmung und die ewige Dauer dabei werde erst durch die Offenbarung erkannt. Der Glaube war nach ihrer Meinung ein lobender Ausdruck für die Eigenschaften des Guten, die in ihrer Vereinigung dem, der sie an sich trüge, den Namen eines Gläubigen verliehen. (Sie fassten also den Glauben im weiteren Sinne, indem sie auch das sittliche Leben damit in Verbindung brachten.) Wer aber eine Todsünde begangen habe, der heisse in jenem Augenblicke gottlos, nicht gläubig und auch nicht ungläubig, und wenn er sich nicht bekehre, sondern mit ihr (der Sünde) sterbe, so komme er für immer in die Hölle. Auch darin stimmten sie überein, dass Gott mit dem Heile und dem, was am meisten heilsam sei und mit der Gnade in keiner Weise zurückhalte, sofern er wisse, dass die Menschen, wenn er an ihnen solches thue, Gehorsam und Reue zeigen werden, denn er sei allmächtig, allwissend, allgütig, allweise. Das Geben bringe ihm keinen Schaden, das Schenken vermindere seine Schätze nicht und das Zurückhalten mit denselben bringe seinem Besitz keinen Zuwachs. Das am meisten Heilsame sei aber nicht das, was die grösste (sinnliche) Lust gewähre, sondern was zu dem besten Erfolg verhelfe und zu der richtigsten Handlungsweise im irdischen Leben, wenn es auch (momentan) schmerzhaft und widerwärtig sei u. s. w.[1] In vielen andern Punkten, so besonders in der genaueren Definition der einzelnen göttlichen Eigenschaften und der verschiedenen Abstufungen der künftigen Vergeltung wichen die beiden Genannten von einander ab[2]; doch sind diese Controversen so unbedeutender Natur, dass wir sie füglich übergehen können. In Betreff des Imâmats hielten sich die Basrenser auf Seite der Sunniten[3], während die früheren Muʿtaziliten auch in dieser Frage meistens die gegnerischen Ansichten vertreten hatten.

---

1) Śahr. p. ٥٥. I, 81 f. 2) Śahr. p. ٥٩ ff. I, 83 ff.

3) Śahr. p. ٥٩. I, 88.

Die weitere Ausbildung, welche Abu-l-Ḥusain al-Baṣrî[1] den mu'tazilitischen Doctrinen gab, bezog sich mehr auf die Form und die wissenschaftliche Methode als auf den Inhalt. Die ausführliche Darlegung derselben könnte nur verstanden werden, wenn wir ihr zugleich die orthodoxe Lehre, wie sie sich in der Schule des Abu-l-Ḥasan al-Aš'arî ausbildete, gegenüberstellen würden. Da die Mawâḳif hiefür ausreichendes Material bieten, liesse sich eine solche Arbeit mit Leichtigkeit unternehmen, ihr Umfang würde aber zum nächsten Zwecke dieser Abhandlung in keinem Verhältniss stehen. Aš'arî, der lange Zeit Schüler Ǵubbâ'î's gewesen war, hatte sich bei Anlass einer untergeordneten casuistischen Frage mit seinem Lehrer entzweit[2]. Seit jenem Vorfall gab er die mu'tazilitische Lehre auf und bildete sich ein eignes System, das, weil es in vielen Punkten einen Mittelweg zwischen den schroffen Parteiansichten zu finden wusste, bald allgemeine Geltung fand und der späteren orthodoxen Scholastik als Grundlage diente[3]. In der Hauptfrage über die Willensfreiheit gab Aš'arî der gegnerischen Ansicht insoweit nach, als er dem Menschen wenigstens eine aneignende Thätigkeit (kasb) zugestand[4]. Dasselbe Streben, die Mitte zu halten, veranlasste theilweise Modificationen in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, vom Geschaffensein des Korâns etc.; überall wurden einige Zugeständnisse an die Forderungen der menschlichen Vernunft gemacht, der Hauptsache nach blieb aber Gott der willkürliche tyrannische Herrscher, nach persönlichem Gutdünken, nach Belieben und Gewohnheit die Welt regirend, ohne ewiges Gesetz und ohne Zweckursachen, die reine Abstraction, in der alles individuelle Geistesleben, selbst der Unterschied von gut und böse verschwand, der Gott der flachen Wüste.

---

1) I. Ḫ. No. 620 setzt seinen Tod in das Jahr 436. Die Angaben bei Ḥ. Ḫ. sind verschieden und ungenau.

2) Ueber die Veranlassung zu jener Trennung vgl. Maw. p. 150 f.

3) Vgl. S. Munk, le guide des égarés par Moïse b. Maimoun (Paris 1856 u. 61. 8.) Bd. I, p. 338.

4) Vgl. hierüber besonders Maw. p. 105. Z. 16 ff.

Die späteren Schicksale der Muʿtaziliten zu verfolgen, die Thatsachen, welche ihre allmählige Ausrottung herbeiführten, zu sammeln und zu einem geschichtlichen Bilde zu vereinigen, behalte ich späterer Gelegenheit vor. Am liebsten aber überlasse ich diese Aufgabe denen, die über ein reiches handschriftliches Material verfügen können. Hier war es mir zunächst nur darum zu thun, ihre Lehre den Hauptzügen nach zu schildern und besonders die Stellung, die sie in der Culturgeschichte des Islâms einnehmen, genau zu bestimmen. Sind auch die vorliegenden Nachrichten äusserst lückenhaft und ungenügend, so mögen sie doch von dem, was jene Opposition ihrem Wesen nach zu bedeuten hatte: Gegensatz und Kampf der vielseitigeren griechischen Bildung mit der schroffen Einseitigkeit des Arabismus, ein ungefähres Bild gegeben haben. Die aristotelische Philosophie bildete den eigentlichen Mittelpunkt jenes Kampfes, dessen Ausgang die Zukunft des Islâms entschied.

Wohl hatten die Araber sich auch schon früher in wissenschaftlicher Thätigkeit versucht. Sie hatten angefangen, ihre eigene Sprache mit Bewusstsein zu handhaben, sie zum Gegenstande eigener Beobachtung zu machen, die logischen Gesetze, die ihr Geist bis dahin instinctmässig befolgt hatte, sich zur klaren Anschauung zu bringen, sie waren aus der Unmittelbarkeit des Naturlebens herausgetreten und suchten mit dem Verstande zu begreifen, was in und ausser ihnen vorgieng; auch die Lehre des Korâns, die im Grunde ein ebenso unmittelbarer Ausdruck ihres natürlichen Bewusstseins war wie ihre Sprache selbst, war theilweise Gegenstand ihres Nachdenkens geworden — allein sie waren bei kleinen Anfängen und unvollkommenen Versuchen stehen geblieben. Nun aber trat ihnen mit einem Male ein grossartiges Gedankensystem gegenüber, das eine reiche Vergangenheit hinter sich hatte und auf der Grundlage eines in vielseitigster Weise ausgebildeten Culturlebens entstanden war, das ebenso wohl ihren Verstand anregte und schärfte, als ihrer Wissbegierde Genüge leistete. So freudig und begeistert die Araber sich der neuen Errungenschaft bemäch-

tigten, so verwandt das fremde System mit ihrer eigenen Geistesanlage zu sein schien: die grosse Kluft zwischen dieser neuen Cultursphäre und dem einheimischen Boden, auf dem der Korân entstanden war, musste doch bald fühlbar werden und zu Conflicten führen. Wohl lehrte auch Aristoteles den einen Gott als den einen Beweger des Weltalls; allein der aristotelische Gott regirte die Welt doch ganz anders als derjenige Muhammeds und die Weisheitslehren des griechischen Denkers waren nicht Machtsprüche eines Propheten, sondern strenge Befehle besonnener Ueberlegung, die ihre Wahrheit und Autorität in sich selbst trugen. Die Einheit des arabischen und aristotelischen Monotheismus war eine rein äusserliche. Die gläubigen Bekenner des Islâms fühlten den inneren Widerspruch, wenn sie ihn auch lange Zeit nicht auszusprechen wussten. Das klare Bewusstsein dieses Widerspruchs und damit die allmählige Ausscheidung der fremden Elemente war das wichtigste Resultat jener Gährung, die der Islâm unter den ersten ʿAbbâsiden durchmachte. Ihre Hauptmomente sind bereits oben geschildert worden. Die Muʿtaziliten hatten geglaubt, mit Hülfe der aristotelischen Philosophie dem Islâm zu einer rationellen Theologie verhelfen zu können; was sie erstrebten, gieng aber weit über den Arabismus hinaus. Begabtere Naturen konnten mit ihnen den Sprung wagen, auch die Masse liess sich momentan in Bewegung setzen, aber nicht bleibend mit fortreissen. Neue Ideen brechen sich im Volke immer nur langsam Bahn, zumal wenn sie mit der Religion auch der Nationalität an's Herz greifen. Hier, wo man im Sturme vorwärts schreiten wollte, konnte die Reaction nicht ausbleiben. Es war den Muʿtaziliten nicht gelungen, dem Glauben der Sunna ein fest geschlossenes System gegenüber zu stellen. Sie machten wohl den Anlauf dazu, die Mittel reichten aber nicht aus. Neue Ideen müssen in Form fertiger klarer Gedanken auftreten, wenn sie die Menge packen sollen; hier war dies nicht der Fall. So richtig auch viele Behauptungen der Muʿtaziliten waren, die alten Vorstellungen waren doch noch zu mächtig und trübten ihren Inhalt. Es fehlte

der positive sichere Standpunkt, der consequente innere Zusammenhang. Die orthodoxe Lehre war einfacher und klarer. Ihr dürftiger Inhalt liess sich leicht dem Verstande zurechtlegen. Dies geschah und seit der Zeit hatte der sunnitische Glaube die Gemüther wieder auf seiner Seite. Die Waffe, welche die Muʿtaziliten zuerst geführt hatten, war in die Hände ihrer Gegner übergegangen und mit ihrer Hülfe trug die orthodoxe Scholastik den Sieg davon. Ihr System war einfach, gedankenarm, aber in der Form consequent und stark genug gefügt, um ferneren Angriffen Stand halten zu können. Die muʿtazilitischen Doctrinen zählten fort und fort noch viele Anhänger, besonders unter den Gelehrten, ihre culturgeschichtliche Bedeutung war aber seit Aśʿarî und Ġazzâlî entschieden. Das factische Resultat ihrer Opposition war die Ausbildung der Scholastik, mit andern Worten die Thatsache, dass der Islâm an seiner Einseitigkeit festhielt und blieb, was er von Anfang an gewesen war: trockene Verstandes- und Gesetzesreligion; nur war nun auch das wissenschaftliche Schema dafür gefunden.

Der positive Gehalt des Islâms beschränkt sich auf einige allgemeine Sätze und die für das kirchliche und staatliche Leben nöthigen religiösen und gesetzlichen Vorschriften. Der Verstandesschematismus reicht daher für die wissenschaftliche Behandlung desselben vollkommen aus. Seine Sätze lassen sich kalt zergliedern, ohne dass an ihrem Inhalt etwas geschmälert würde. In der Scholastik fanden die Araber die adäquate Form für die wissenschaftliche Behandlung ihrer Glaubenssätze; die aristotelische Philosophie gab ihnen die Mittel dazu und wurde nach ihrer formellen Seite auch von den Orthodoxen reichlich ausgebeutet. Der Charakter ihrer Religion selbst führte die Araber zu dieser wissenschaftlichen Behandlungsweise derselben; sie sind die eigentlichen Schöpfer und Meister der Scholastik, nicht nur für die Religion, sondern für das geistige Leben überhaupt, soweit es ihnen damals erschlossen war. Alle scholastischen Disciplinen wurden durch sie fast bis zur höchsten Vollendung aus-

gebildet. Anders als in dieser Form wussten sie von geistigen Dingen nur selten zu reden.

Man wird fragen, warum in jener Zeit des regen Culturlebens, da die Araber für fremde Einflüsse so grosse Empfänglichkeit zeigten, nicht auch das Christenthum bei ihnen Eingang finden konnte, während sie doch mit syrischen Christen vielfach in Beziehung standen und durch dieselben leicht mit dem Evangelium bekannt werden konnten, vermuthlich auch schon frühzeitig bekannt wurden. Die Antwort liegt nahe. Das Christenthum war erst noch in der Entwicklung begriffen, es hatte die adäquate wissenschaftliche Form für seinen wahren Inhalt noch nicht gefunden. Die Trinitätslehre allein war für die Araber Grund genug, es von sich zu weisen. Weit entfernt, in ihm eine höhere Religionsform anzuerkennen, spotteten sie vielmehr über die Christen, die nicht begreifen könnten, dass Drei nicht gleich Eins und Eins nicht zugleich Drei sei. Mit stolzer Verachtung sprachen sie von den Streitigkeiten, welche Nestorius, Eutyches und die Monophysiten in die morgenländische Kirche geworfen hatten, hier fühlten sie ihre Ueberlegenheit und machten sie in vollem Maasse geltend. Der Islâm hatte ähnliche Kämpfe nicht zu befürchten; der Verstand konnte sich überall in ihm zurechtfinden. Eben dieses Bewusstsein gab den Arabern die stolze Sicherheit, mit der sie alle Bekehrungsversuche von sich wiesen und dasselbe Bewusstsein hatte theilweise auch Muhammeds prophetische Begeisterung geweckt. Zu den frühesten Sätzen, die er den Mekkanern verkündete, gehört der, dass Gott keinen Sohn haben könne, dass die Einheit des höchsten Gottes keine Zweiheit neben sich dulde[1]. Es war ein einfacher Verstandesschluss, den

---

1) Eine der frühesten Offenbarungen, die Muhammed den Mekkanern verkündete, lautet: »Sprich! So ist's, Gott ist Einer. Gott ist der Unveränderliche. Er hat nicht gezeugt und ist nicht gezeugt worden und nie ist Einer ihm gleich gewesen«. Sûr. 112. Die Muhammedaner halten diese Sûre für eine der wichtigsten des Korâns; sie nennen sie sûratu-l-iḫlâṣ (die Sûre des treuen Glaubensbekenntnisses) und verwenden sie sehr häufig zu Amuletten, Siegeln etc. Auch in der späteren Zeit hat Mu-

er den Christen entgegenhielt; aber er genügte, um ihre ganze Religion zu verdammen und den Islâm als eine neue, jene frühern Religionsformen ergänzende und berichtigende Offenbarung zur Geltung zu bringen. Die Araber erhielten durch Muhammed diejenige Religionsform, die ihrer einseitigen Geistesanlage zusagte, die ihnen den Weltlauf klar und bündig erklärte, sie mit kurzer Antwort über die Räthsel des Lebens beruhigte, die ihnen etwas Positives gab, für das sie sich begeistern konnten. Muhammed war ein Prophet, weil diese naturwüchsige Religionsform in seinem Bewusstsein zum Durchbruch kam, weil er aus den ihm vorliegenden Religionen, die ihm wenigstens ihren Hauptsätzen nach bekannt waren, alles Mystische, dem Verstand Widersprechende entfernte und ihnen die Form gab, in der sie die Araber verstehen konnten, weil er sein Volk dadurch befähigte, als thatkräftige Nation auf den Schauplatz der Geschichte zu treten und bestimmend einzuwirken auf den Gang der grossen Weltereignisse. Das Prophetische an Muhammed, so bedeutungsvoll es für die Zukunft der Araber wurde, hat aber seine eigene Person nicht geadelt. Seine Individualität hat für die Religion, die er stiftete, im Grunde wenig Bedeutung, weil sie keine selbstständige Durchbildung verräth; er war ein ächter Araber, ein Naturkind durch und durch. Die Schwächen, die er sich zu Schulden kommen liess, die persönlichen Interessen, die er manchmal, besonders in der späteren Zeit, mit seiner Mission vermengte und wodurch er diese trübte, fallen jedoch ausser Betracht, wenn es sich um die allgemeine culturgeschichtliche Bedeutung des Islâms handelt. Die an Muhammeds Namen sich

---

hammed fortwährend mit Nachdruck gepredigt, dass Gott keinen Sohn haben könne, weil ihm allein die Herrschaft über Himmel und Erde zukomme, er also keinen ebenbürtigen Genossen neben sich haben dürfe, da dies seiner Einheit und Absolutheit widersprechen würde. Ich verweise auf die mekkanischen Stellen sûr. 17, 111. 18, 3. 21, 25 f. 23, 93. 25, 2. 43, 81 ff. 72, 3. 6, 101. 10, 69. 39, 6; vgl. auch 19, 16 ff. In den medînischen Sûren ist neben 2, 110 und 3, 40 ff. die wichtigste und entschiedenste Stelle sûr. 4, 169.

knüpfenden Eigenthümlichkeiten des Islâms sind das Zufällige, Unwesentliche dieser Religion; ihr wesentliches Merkmal, welchem sie ihre weltgeschichtliche Bedeutung verdankt, ist wie bemerkt das, dass sie nüchterne Verstandesreligion ist und nicht mehr sein will, dass der, der ihr diesen Charakter aufdrückte, dem in seinem Volke schlummernden Geist eine adäquate Form für seinen Inhalt brachte und dadurch zu seinem Propheten wurde. Muhammed hat die Araber befähigt, das zu leisten, was sie als Araber leisten konnten; aber über die natürliche Schranke, in der sich ihr Volkscharakter gebildet hatte, konnte er sie nicht hinausführen, weil er selbst nichts weiter war als ein ächter Sprössling seines Volkes, zwar durch Begabung hervorragend, keineswegs aber durch Charaktergrösse, durch eigene persönliche Durchbildung. Der Islâm als Religion hat seit der Zeit, da die muʿtazilitische Opposition erstickte und an ihre Stelle die Ausbildung der orthodoxen Scholastik trat, im Grunde keine Geschichte mehr gehabt. Die formelle Ausbildung der Lehrsätze wurde noch weiter, zum Theil bis in's Fabelhafte verfolgt, der Inhalt aber war erschöpft und konnte sich nicht weiter entwickeln.

Auch das Christenthum hatte Entwicklungsphasen durchzumachen, die derjenigen, welche im Islâm als starre Form vorliegt, sehr ähnlich sind. Es gab auch Zeiten, in denen man die christliche Religion als blosse Verstandesdoctrin tractirte und ob der äusseren Form den wahren Inhalt vergass. Die Araber selbst haben die erste dieser Entwicklungsphasen, wie sie in der Scholastik des 13. Jahrhunderts vorliegt, theilweise befördern helfen. Allein während sie selbst für immer auf dem Standpunkt der Scholastik stehen geblieben sind, hat der wahre Geist des Christenthums die todte Form jederzeit durchbrochen, um in verjüngter Gestalt neu zu erstehen und sich bewusst zu werden, dass das Christenthum mehr ist als blosse Verstandesreligion, dass es in der Tiefe des Gemüthslebens wurzelt, in dem aus innerster Menschenbrust quellenden, lebendigen sittlichen Gefühl, das

jeder Verstandeskritik gegenüber Stand hält, weil es durch keine erschöpft wird, weil es vor allem erlebt und empfunden sein will. Will man die Muslimen blos mit dem Katechismus bekehren, bringt man ihnen das Christenthum in scholastisch-dogmatischer Form, so weisen sie es jederzeit mit Hohn zurück, und sie haben insofern ein Recht dazu, als ihnen der Islâm in dieser Beziehung vollständig Genüge leistet und dabei ehrlich und consequent ist, indem er es auf der Stirne trägt, dass er nicht mehr sein will als Doctrin und Gesetz. In schlagfertiger Scholastik sind die Muslimen den abendländischen Völkern überlegen, auf diesem Wege wird man daher bei ihnen nie etwas ausrichten. Auch sind ja die dogmatischen Sätze das Wandelbare, Unwesentliche am Christenthum; sie wechseln mit den Vorstellungen der Zeit, mit dem Stand der exacten Wissenschaften. Sein wahrer, ewiger Gehalt, der, weil er rein menschlich ist, von keiner Zeitentwicklung berührt wird, ruht in der Reinheit, der Tiefe und dem Ernst seiner sittlichen Ideen und dem aus ihnen strömenden und sie wiederum adelnden lebendigen Gottesbewusstsein. Ob aber die Völker des Islâms je dazu kommen werden, diesen wahren Gehalt des Christenthums, sofern er ihnen in der rechten Form entgegengebracht wird, zu verstehen und in sich aufzunehmen, ist eine Frage der Zeit; Jahrhunderte haben darüber zu entscheiden. In jedem Falle aber wird eine solche Umwandlung nicht plötzlich, sondern nur dadurch geschehen können, dass im grossen Völkerverkehr die Stammeseigenthümlichkeiten sich nach und nach ausgleichen, dass die europäischen Völker die einseitiger begabten Wüstenkinder Asiens allmählig in ihr Culturleben einführen, die bei jenen verkümmerten Seiten des Geisteslebens herauszubilden und mit dem sittlichen Ernst und der regen Arbeitslust vor allem auch den Sinn für eine edle und keusche Kunst in ihnen zu wecken suchen. Erst dann wird man anfangen können, den Muslimen zu beweisen, dass der Korân ein einseitiges Buch ist, dass Muhammed zwar ein Prophet seiner Zeit und seines Volkes war, dass er aber die Araber für ein über ihre natio-

nale Einseitigkeit hinausgehendes höheres Culturleben nicht befähigen konnte.

Am Schlusse meiner Untersuchung angelangt bitte ich die Fachgenossen, mir eine nachsichtige Beurtheilung schenken zu wollen. Dass ein erster Versuch das ganze, bis dahin noch wenig bebaute Gebiet, das er zum Gegenstand hatte, nicht sogleich in umfassender, abschliessender Weise durcharbeiten konnte, werden sie begreifen und entschuldigen. Ist es mir gelungen, einige neue Gesichtspunkte zu finden und Andere, denen mehr Hülfsmittel zu Gebote stehen, zu weiterem Suchen anzuregen, und ist es mir ferner gelungen, die Bedeutung der orientalischen, insbesondere der arabischen Studien für die allgemeine Culturgeschichte und ihren engen Zusammenhang mit der theologischen Wissenschaft von einer neuen Seite zu beleuchten, so ist der Hauptzweck dieser Arbeit erreicht.

Anhang.

Kritische Anmerkungen zu Ġazzâlî's Munḳiḏ.

Die Schilderung, welche Ġazzâlî in dem erwähnten Buche von seinem Leben und Studiengang gibt, sowie von den Zeitströmungen überhaupt, unter deren Einfluss er sich bildete, hat ein so vielfaches Interesse, dass es wohl der Mühe werth wäre, eine neue Ausgabe derselben zu veranstalten, zumal da der von A. Schmölders[1] nach einer einzigen Pariser Handschrift herausgegebene Text keineswegs correct zu nennen ist. Dies wurde mir klar, nachdem ich kaum die zwei ersten Seiten gelesen hatte, ich suchte daher, die Lücken und Fehler desselben durch Conjectur zu ergänzen und zu berichtigen. Dass arabische Manuscripte, besonders wenn ihr Inhalt philosophischer Natur ist, nur mit grosser Vorsicht und nur mit Hülfe eigener Kritik benutzt werden können, weiss Jeder, der sich auch nur flüchtig damit beschäftigt hat. Durfte ich daher auch annehmen, dass der gedruckt vorliegende Text nach Berichtigung der von Sch. (am Ende der Vorrede) citirten Druckfehler als genaue Copie des Pariser Codex zu betrachten sei, so konnte er darum für mich doch nicht unbedingte Autorität sein. Er konnte mir nur beweisen, dass jene Handschrift nicht zu den besten gehört; ich vermuthe, dass sie von türkischer Hand geschrieben wurde, oder jedenfalls von einem sehr nachlässigen Araber.

1) S. den Anhang zu »Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes« par A. Schmölders. Paris 1842. 8.

Ich lege hier die Resultate meiner Kritik in kurz gefassten Noten vor und benutze zugleich die Gelegenheit, um einige von Sch. missverstandene Stellen durch genauere Uebersetzung zu berichtigen. Die mit Fl. bezeichneten Bemerkungen verdanke ich der freundlichen Mittheilung des Herrn Prof. Fleischer, der mein Manuscript vor dem Drucke zu durchlesen und an den betreffenden Stellen zu ergänzen die Güte hatte.

Bei den folgenden Citaten gebe ich zuerst die Seitenzahl des arabischen Textes an. Die zweite Ziffer bezeichnet die Zeile desselben Textes, die dritte endlich die Seite der französischen Uebersetzung in der erwähnten Ausgabe.

٣, 8; 16. وما استجرأ عليه »ce que je leur ai opposé hardiment.« Der Zusammenhang verlangt das Perfectum, also استجرأتُ, das folgende من ist das erklärende (من البيان) und استجرأ mit على bedeutet: sich Kühnheit erlauben gegen, sich etwas herausnehmen, etwas zu thun wagen. Also: »und wie weit ich es wagte (eig. was ich mir erlaubte von ...) mich von der Tiefe des Autoritätsglaubens bis zur Höhe der rein geistigen Speculation zu erheben.« Das von Sch. eingesetzte في التجريد hat die grösste Wahrscheinlichkeit für sich, da تجريد in der Mystik ein sehr beliebter Ausdruck ist (vgl. darüber Kitâbu-t-taʿrîfât p. ٥٣); es liesse sich auch الفريد vorschlagen, welches auf يفاع zu beziehen wäre, den Gipfel auszeichnen und zugleich das Alleinstehen, von der Welt Abgeschlossensein desselben ausdrücken würde.

٣, 2 v. u.; 17. عن اقاويل الخلق »sur les maximes de la morale.« Der Uebersetzer scheint الخُلُق gelesen zu haben, Sprachgebrauch und Zusammenhang verlangen aber الخَلْق.

٤, 3; 17. مستوقفا »lui demandant la persévérance.« Diese Bedeutung ist gesucht und durch Beispiele nicht belegt. Die in der Handschrift hinter einander stehenden drei

Puncte sind falsch abgetheilt, das Richtige ist ohne Zweifel مستوفقا.

٥, 11f.; 19. فتحرك بالصبى الى طلب الفطرة الاصلية »en effet par l'ardeur de la jeunesse il est poussé à embrasser la religion de sa famille.« الفطرة الاصلية bezeichnet gerade nicht la religion de sa famille, sondern die ursprüngliche Religion, die den Menschen anerschaffen ist. (Vgl. darüber z. B. Kaššâf p. 38 Z. 5 und Baid. I, 27 Z. 12 und 19. Die Menschen sind ursprünglich alle gut geschaffen, eine Erbsünde geben die Muhammedaner nicht zu.) Die angeführte Tradition schliesst mit ويمجّسانه ab, فتحرك ist daher zum Folgenden zu ziehen und وحقيقة im Gen. zu lesen als von طلب abhängig; also: »Daher fühlt er sich im Feuer der Jugend gedrungen (wofern nicht فتحرك الصبىُّ, oder noch besser فتحرك بى الصبَى (Fl.) zu lesen ist), der ursprünglichen Naturreligion und dem wahren Wesen der durch blindes Vertrauen auf die Eltern und Lehrer zufällig in ihm entstandenen Ueberzeugungen nachzuforschen.»

٥, 2; 18. ما ترجع اليه حاصل عبادته »l'influence que son orthodoxie exerce sur lui.« Es muss يرجع heissen, nämlich: »worauf zurückgeht (wohin hinausläuft) das Resultat seiner Gottesverehrung.« Vgl. s. ٥٣ Z. 4 v. u.

٥, 5; 18. وديدنى »mon amusement.« ديدن hat ähnliche Bedeutung; Gazzâlî ist aber ein zu ernster Mann, als dass er solchen Ausdruck gebrauchen sollte. Er schrieb jedenfalls ديْدنى, was dem Sinne nach mit دابى parallel ist.

٥, 3f. v. u.; 19. ولا يتسع »n'a plus besoin d'efforts.« Vielmehr: schafft sich nicht weiten Raum, bewegt sich nicht frei, hat keinen Spielraum. Die Meinung des Autors geht auf das schlechthin nothwendige, apriorische Wissen (العلم الضرورىّ), für welches nur absolute, keine relativen Sätze aufgestellt werden können.

Fl.: تقدير bedeutet (was in unsern Wörterbüchern fehlt): die ungefähre Quantität, Zahl oder Grösse, das ungefähre Mass bestimmen, auch concret: ungefähre Quantität selbst, daher denn überhaupt: muthmasslich annehmen, supposer.

٩, 5 ff. v. u.; 20. فلا بدّ الخ. Es ist vorerst nicht أَحْكامَها sondern أُحْكِمَها zu punctiren, und selbstverständlich nicht لا تَبيين sondern لأَتَبَيَّنَ, ferner mit Fl. statt ثقتى entweder ثِقَةٌ oder و ثقتى zu lesen; das gemeinschaftliche Prädicat beider ist من جنس امانى. Die richtige Uebersetzung lautet daher folgendermassen: »So musste ich also zuerst diese (die Sinneswahrnehmungen und die aprior. Erkenntnisse) genau feststellen, um mir klar zu werden, ob (أَن in dieser Weise oft bei gebornen Persern, die es auch pleonastisch vor die Fragpartikeln zu setzen pflegen) meine vertrauensvolle Ueberzeugung von der Wahrheit der Sinneswahrnehmungen und meine Sicherheit vor Irrthum in Betreff der apriorischen Erkenntnisse von derselben Art seien wie meine frühere Sicherheit in Betreff der in blindem Glauben angenommenen Sätze, oder (l. او من) von der Art wie die Sicherheit der meisten Menschen in Betreff der speculativen (auf deductivem Wege gewonnenen) Erkenntnisse, oder endlich (l. او هو) eine fest begründete Sicherheit, die (den sich ihr Hingebenden) nicht verrätherisch täuscht und nicht heimtückisch in's Verderben stürzt.«

٧, 3. ان لا. Das لا ist durchaus nicht nöthig; die Handschrift gibt hier die richtige Lesart. Vgl. z. B. Sûr. 7, 95 f. 16, 47. 17, 70 etc.

١٢, 7; 26. تشوّف الخ. Hier ist der Nachsatz des mit لمّا eingeleiteten Vordersatzes zu beginnen und auf der folgenden Zeile zwischen الامور und خاضوا ein و einzuschalten; also: »Allerdings, nachdem die Behandlung der Dogmatik

aufgekommen war und man sich vielfach und lange Zeit hindurch damit beschäftigt hatte, sahen sich die Vertreter derselben (die mutakallimûn) auch darnach um, durch Erforschung des wahren Wesens der Dinge über die (blosse) Vertheidigung der Ueberlieferung hinauszugehen und sie vertieften sich in die Erforschung der Substanzen und Accidenzen und der ihnen zukommenden Bestimmungen etc.«

١٣, 4 v. u.; 28. رمى فى عماية »conduit à l'erreur.« Der Ausdruck entspricht mehr unserm: in's Blinde, Dunkle oder Blaue hineinschiessen, werfen etc. Es liegt darin hauptsächlich das vergebliche Sichabmühen, das Arbeiten ohne Ziel und Resultat.

١٤, 7; 28. وسمة. Ich trage kein Bedenken, das و zu streichen, und noch weniger, das folgende والايكحاد (die Uebersetzung mit la partialité exclusive ist ganz willkürlich und unhaltbar) in والالحاد zu verwandeln. Ebenso ist vorher statt ملزمهم: يَلْزَمُهم oder تَلْزَمُهم zu lesen und mithin zu übersetzen: »während ihnen doch trotz der Vielheit ihrer Classen (so viele ihrer auch sind) das Zeichen des Unglaubens und der Ketzerei anklebt« (so dass sie also in keiner Weise davon frei zu sprechen sind).

١٤, 10; 29. وكافتهم. Auch hier ist das و zu streichen und كافتهم als Accusativ zu شمول zu ziehen: »dass das Zeichen des Unglaubens sie Alle umfasst, ihnen Allen zukommt.«

١٥, 4. St. ألا l. إلّا.

١٥, 5. St. اعتدال المزاج l. لاعتدال المزاج.

١٥, 8. St. لاعادة l. الاعادة.

١٥, 2 v. u.; 30. وخمر لهم »a rendu obscures des choses qui auparavant étaient évidentes.« Solchen Vorwurf macht Gâzzalî dem Aristoteles durchaus nicht; خمّر bedeutet vielmehr: in Gährung bringen, durchsäuern; dann geistig: einen Gedanken wohl überlegen, »durchdenken«. Vgl. z. B. Flei-

scher, Ali's Sprüche p. 57 u. 61. Jener Satz enthält also eine lobende Aussage.

١٦, 1; 30. ما اغنوا به عن غيرهم »ce qu'ils avaient emprunté à d'autres.« Die Worte bedeuten: »womit sie Andere entbehrlich machten«, eig. zufrieden stellten, so dass man Anderer nicht bedurfte. Will sagen, sie hätten die früheren Philosophen so vollständig widerlegt, dass Andere nichts mehr hinzuzufügen brauchten.

١٦, 7. St. يقم علم l. يقم بعلم.

١٨, 6. St فرع l. قرع.

١٩, 5 v. u.; 35. St. تساهلون l. يتساهلون. Subject sind die Logiker selbst, nicht ihre Regeln. »Sie machen sich aber im Gegentheil die Sache äusserst leicht«, d. h. obgleich die zu einem logischen Schluss nöthigen Bedingungen nicht vorhanden sind, machen sie doch eine Menge leichtfertiger Schlüsse auch über jene Dinge.

٢١, 11; 37. Sch. hat dem Autor fälschlicher Weise ein härteres Urtheil über die Muʿtazila zugemuthet, als es der Text enthält. لا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك bedeutet nach dem Folgenden nicht: »il n'est pas nécéssaire d'exposer l'hétérodoxie des Motazélites dans des questions semblables,« sondern »man soll nicht um solcher Fragen willen (wie die Auffassung der Eigenschaften Gottes) die Muʿtaziliten für Ungläubige erklären.« Nach der kurzen, gleich folgenden Notiz über den Inhalt des Buches فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة wendet sich Ġazzâlî darin nicht gegen die, qui dans ce qui est contraire à leur système embrassent tout de suite l'hétérodoxie, sondern im Gegentheil gegen die orthodoxen Fanatiker, die ob der geringsten Abweichung von ihrer Lehrweise Andere sogleich der Ketzerei und des Unglaubens beschuldigen.

٢٣, 2f.; 39. Aus der Uebersetzung von Sch. ist hier nicht klug zu werden, aus dem arabischen Texte aber erst, wenn في حق in Z. 3 umgestellt und gelesen wird:

ممّا هو حقٌّ فى نفسه »Man soll ihm aber nicht entgegentreten, wenn es sich um andere Dinge als die, worin er (der Christ) sich als Ungläubiger zeigt, handelt, Dinge, die an und für sich wahr sind, mag auch er seinerseits sie für wahr halten.« Ġazzâlî will sagen: Wir Muslimen brauchen uns nicht ängstlich gegen jede Behauptung der Christen zu verschliessen. Es gibt allgemeine Wahrheiten, die an und für sich als solche gelten, auf die das Bekenntniss keinen Einfluss hat. Wenn wir die Christen in einigen Fragen für Ungläubige halten müssen, so ist darum nicht jede Behauptung eines Christen deshalb schon falsch, weil er sie für wahr hält. Ġazzâlî zeigt sich auch hier als toleranten, ruhigen Denker.

٢٣, 10; 39. للرغام »doit être fouillée« (?) L. الرغام »dass der Fundort des Goldes die sandige Erde ist.« Die unmittelbar folgenden Worte sind durch »que l'essayeur n'est point capable« unrichtig wiedergegeben. لا باسَ عليه bed. »es schadet ihm nichts, bringt ihm kein Unglück.« Die richtige Uebersetzung dieser und der folgenden Worte ist daher: »und dass es dem Wechsler nichts schadet, wenn er seine Hand in die Börse des Falschmünzers (قلّاب) steckt und für sich das reine Gold aus den falschen und schlechten Münzen herausnimmt, wenn er nur auf seinen Scharfblick vertrauen kann.«

٢٣, 12; 39. القرور der Sinn fordert الغرير (Fl.)

٢٤, 7; 40. وهب انها gehört zum Folgenden und ist Antwort Ġazzâlî's. »Zugegeben auch, dass sie sich nur in ihren Büchern finden, so darf man doch nicht etc.« Vgl. p. ٣٢ u. Z.

٢٤, 4 v. u.; 41. لا يدّاعيهم اياه كتبهم »alors leurs livres n'en parleraient plus.« Sch. hat offenbar falsch punctirt und den so entstehenden Text willkürlich gedeutet. L. لايداعِهِمْ الخ »weil sie (die مبطلون) dieselbe (الحق) in ihre Bücher niedergelegt haben.«

٢٥, 8; 42. St. فى الحكم l. من الحكم (Fl.).

٢٥, 11; 42. St. واستحسنه l. واستحسانه als عطف zum vorangehenden الى قبول باطلهم.

٣٦, 1; 42. St. وليس l. فليس. In ليس له liegt mehr als die blosse Negation (Sch. »n'est pas avare«), nämlich »es kommt ihm nicht zu, er soll nicht.« Ebenso ist das folgende يشتح in يشحّ zu verwaudeln, übereinstimmend mit Z. 4.

٣٦, 10; 43. St. مطلبة l. مطلبُهُ.

٣٦, u. Z.; 43. Nach انى ist لمّا einzuschalten.

٣٧, 5; 43. عنّ ist durch ف oder ثمّ mit dem Vorangehenden zu verbinden oder vor كان in Z. 3 ein لمّا einzuschieben. الامام المعصوم ist genauer der Jmâm, den Gott vor Irrthum und Fehlern bewahrt, der unfehlbar, infallibel ist.

٣٧, 6; 43. St. كتابهم l. كُتُبُهُم, wie Z. 9 richtig steht.

٣٧, 4 v. u.; 44. هذا سعْى لهم. Nicht »c'est leur affaire«, sondern »das ist (von deiner Seite) eine Bemühung zu ihren Gunsten«, d. h. du arbeitest damit ihnen in die Hände.

٣٨, 2; 44. Für يطالع ist ein Ausdruck wie يَغْفل عن oder يُهْمل einzusetzen (vgl. die Bemerkung zu p. v Z. 3 v. u.); am wahrscheinlichsten ist mir, dass Ġazzâlî ان يفوتَ جوابُك مُطالعَ الشبهة geschrieben habe; او ينظر in Z. 4 gibt die zweite Befürchtung an und ist noch mit فبم تأمن ان zu verbinden.

٣٨, 5; 44. St. تشمر l. تشنهر oder noch näher liegend تُشْهَر.

٣٨, 6; 44. بعد الحكاية gibt keinen vernünftigen Sinn; das erste Wort ist in دون, oder noch besser mit Fl. in

بعَدَمٍ (»mit Nicht-Relation, d. h. ohne getreue Wiedergabe des Einwurfes selbst«) zu verwandeln.

٢٨, 11; 45. بعد حاجتهم Sch. liest das Subst. im Genitiv, nimmt aber damit dem يفهموا sein Object und macht, wie seine Uebersetzung zeigt, die Stelle unverständlich. Wir müssen بَعْدُ حاجَتَهُمْ punctiren; بَعْدُ hat hier wie oft bei späteren Schriftstellern in Verbindung mit der Negation die Bedeutung »noch«. Für لَمْ ... بَعْدُ würde in der älteren Sprache لَمّا stehen. Subject zu يفهموا sind die Gegner der Taʿlîmiten, das Suffix in حاجتهم dagegen bezieht sich auf die Taʿlîmiten selbst, und ان endlich steht in freierer Weise nach Analogie des persischen كه, indem das Folgende ihre eigene Aussage: »ihre Gegner hätten ihre (der Taʿlîmiten) Argumentation bis jetzt noch gar nicht verstanden«, enthält. Die arabischen Grammatiker würden hier sagen, das انهم stehe على مُراد القَوْل d. h. es hänge von dem in يضحكون liegenden Begriff des Sagens ab.

٢٨, 12; 45. يظن بى ist mit den Vocalen des Passivums zu versehen.

٢٨, 3 v. u.; 45. والحاصل steht dem والمقصود gegenüber und bezeichnet das factische Resultat seiner Untersuchungen. Das zweite Mal (in derselben Zeile) steht es allgemeiner; انه لا حاصِلَ عندهم würde etwa unserm »dass bei ihnen nichts zu holen sei« entsprechen.

٢٩, 3 v. u.; 46. او بالاجتهاد فالرای Das او ist von Sch. falsch eingesetzt worden; st. فالرای l. والرای. Beide Worte sind صلة zu تحكمون und stehen begrifflich dem بالنصّ gegenüber, die folgende Erzählung beweist die Richtigkeit dieser Auffassung.

٢٩, u. Z. und ٣٠, 1; 46. بل كما الخ Den Zusammenhang dieser Worte hat Sch. missverstanden; sie schliessen

sich an نفعل ما فعله معاذ (٢٩ Z. 2 v. u.) an und der Nachdruck liegt auf dem Suffix in دعاتهم. »Ja noch mehr! (wir verfahren dabei so) wie ihre eigenen Prediger auch verfahren, wenn ...« فمن (p. ٣٠ Z. 5) ist daher einfache Fortsetzung, nicht Gegenrede.

٣٠, 7; 47. فاذا جازت الخ Nach der Conjectur Fl.'s ist der Text, dessen Unrichtigkeit auf den ersten Blick einleuchtet, folgendermassen zu restituiren: فانّ اجازةَ الصلاة الى غيرِ القبلة بِناءً على الظنّ.

٣٠, 12; 47. St. فان قال l. فان قيل. Dieselbe Verbesserung ist auch an mehreren anderen Stellen der folgenden Darstellung anzubringen. Das Activum liesse sich allenfalls rechtfertigen, indem jedesmal der Gegner (الخصم) als Subject zu denken wäre; das Passivum ist aber jedenfalls natürlicher und dem Sprachgebrauch angemessener.

٣٠, 3 v. u.; 48. وردّ الخ »und es sind die (gewöhnlichen) Menschen auf die Bildung eines eigenen Urtheils nach bestem Wissen und Gewissen verwiesen mit derselben Nothwendigkeit (l. ضَرورةَ) wie die Propheten und Imâme, denn auch diese können im Dunkeln tappen« (Fl.).

٣١, 6; 48. St. يعرّفه الحق l. يُعَرِّفُ الحقُّ.

٣٢, 2; 49. St. او تدعى l. أَوْتَدَّعى,

٣٢, 3; 49. ولاى يوم اجلت »et quel jour leur a-t-il fixé?« Vielmehr: »und bis zu welchem Tag immer du den Termin setzen magst (أَجَّلْتَ)«, d. h. in alle Ewigkeit nicht.

٣٢, 8; 50. قد ادعيت »J'accorde« hiesse im Arabischen سلّمتُ; es ist قَدْ ٱدَّعَيْتَ zu punctiren: »du hast eben behauptet.«

٣٢, 5 v. u.; 50. فمتى leitet hier einen Fragesatz (und

zwar ein استفهام انكاری) ein; die Uebersetzung von Sch. lässt sich auf keine Weise rechtfertigen.

۳۲, 3 v. u.; 50. St. تطايف l. تطابق. »Wozu noch kommt, dass alle Welt darüber einverstanden ist, dich für einen Mährchenerfinder und Lügner zu erklären.» Fl.

۳۳, 3; 50. St. الاسوالة l. الاسولة Das folgende الا ist zu streichen; ما لا يُدْفَع ist Subject zu يجب. »Vielmehr, die schwierigen Fragen bedürfen nothwendig eines Beweises, der auf dem Wege der Verstandesspeculation nicht widerlegt werden kann.« Von letzterer will aber der Gegner nichts wissen, also kann er hier überhaupt zu keiner Gewissheit gelangen.

۳۳, 7; 51. St. فيما l. فبما Fl. Das folgende يرفع bed. wie oft bei scholastischen Schriftstellern: hebt auf, tollit, beseitigt (Einwendungen, Gegensätze, Schwierigkeiten etc.).

۳۳, 10; 51. قد انقلب Die von Sch. gegebene Uebersetzung lässt sich in keiner Weise aus dem Texte herauslesen. L. قَدْ أَنْقَلَبَ »So wendet sich also diese Streitfrage mit aller Macht gegen sie zurück. Wenn sie vom ersten bis zum letzten Mann sich dahin vereinigten, eine präcise Antwort darauf zu geben (st. تحرّوا l. يُحَرِّروا): sie wären es nicht im Stande.«

۳۴, 4 v. u.; 52. الدرج المرقوم بالجداول ist der Titel an und für sich, s. R. Gosche, über Gazzâlî's Leben und Werke, p. 298.

۳۴, 2 v. u.; 52. مستقل بنفسه »a en soi peu d'importance« (!). Vielmehr: »und dies ist ein selbstständiges, für sich dastehendes Buch,« d. h. nicht blosse Gelegenheitsschrift wie die früher erwähnten.

۳۴, u. Z.; 52. لمن احاط به Das Pronomen in به geht nicht auf den Imâm, sondern auf das Buch mit seinem Inhalt zurück: »für den, der es (erkennend und wissend)

umfasst, sich in den (geistigen) Besitz desselben gesetzt hat,« vollständig hiesse es also لمن احاط به علمًا .

٣٥, 6; 53. احالوا على »ils se retiraient derrière . . .« Genauer: »sie verwiesen auf . . .« احال ist in dieser Bedeutung denom. von حَوَالة (Anweisung), zunächst also kaufmännischer Ausdruck (vgl. z. B. Elfachri von W. Ahlwardt. Gotha 1860. 8. p. 130, 12) für: Jemandem eine Anweisung, einen Wechsel auf einen Andern geben, dann allgemein: auf einen Andern verweisen.

In derselben Zeile ist statt الا : لا zu lesen, und in der folgenden st. ضيعو : ضيعوا .

٣٥, 10; 53. ادّعى »nimmt für sich in Anspruch, gibt vor zu besitzen«, nicht »possède effectivement«.

٣٥, u. Z.; 54. St. الحاجة l. فى الحاجة »wenn sie Einer unterstützt in Betreff des nothwendigen Bedürfnisses nach einem muʿallim,« d. h. ihnen in dieser Behauptung beistimmt.

٣٦, 1 f.; 54. وافدنا kann nach dem syntaktischen und logischen Zusammenhange nur als imper. punctirt werden, also وَأَفِدْنَا, ebenso فَاطْلُبْهُ (das suff. geht auf den Imâm zurück); سَلَّمْتَ = du hast zugegeben, eingeräumt. Die richtige Uebersetzung lautet also: »bis . . . er inne hält und sagt: Nun, da du mir dies zugibst, so suche ihn (den Imâm) auf! Weiter beabsichtigte ich gar nichts (nämlich: als dich zu bewegen, meinen Imâm aufzusuchen).«

٣٧, 5; 55. St. المعدّة l. المعْدَة .

٣٧, 5 v. u. und an den folgenden Stellen l. st. ائمان : ايمان .

٣٨, 11; 56. على مقام الاختيار »auf dem Standpunkt der freien Wahl« will sagen: Mein Wille entschied sich bald für dies, bald für jenes; die innere Berufung, mit

zwingender Macht den Willen bestimmend, war noch nicht an mich ergangen. Vgl. Z. 8 f. der folgenden Seite.

٣٩, 2; 57. أيّاك أن تطاوعها »Hüte dich, lass dir's nicht einfallen, ihm nachzugeben!« Wenn auf أيّاك ein ganzer Satz mit أن folgt, kann das و vor demselben wegbleiben, vgl. de Sacy, Anthologie gr. arabe p. ٣١.

٣٩, 4; 57. St. التكريم والتنغيص l. التكدير والتنغيص (Fl.).

٣٩, 13; 58. مرّى Das Wort, welches hier stehen soll, hat mit مرّ nichts zu thun, sondern ist vom Stamme مرئ zu nehmen, entweder مرىء oder مَرآءة.

٣٩, 2 v. u.; 58. St. التاجأ l. التآجاء.

٤٠, 4; 58. فاستهدفتنى »m'auraient fait des reproches« das Perfectum gibt den wirklichen Thatbestand an: »da machten mir Vorwürfe« ... eig. machten mich zum Ziel (هَدَف) ihrer Angriffe.

٤١, 7; 60. St. وأثرت l. وآثَرْتُ »und ich wählte, zog vor ...«

٤١, 5 v. u.; 60. حاجة ist, wenn richtig, im Accusativ zu lesen und hiesse dann: »aus Bedürfniss, innerem Drang«; wahrscheinlicher aber, dass عن ausgefallen ist und beide Worte zur Doxologie gehören: Gottes, des über irgend welch Bedürfniss Hocherhabenen (Fl.).

٤٢, 4 f.; 61. ومفتاحها الخ Diese Stelle ist nur zu verstehen, wenn das و vor واستغراق gestrichen wird. جرى منه مجراه من غيره ist gleich تنزّل منه منزلته من غيره (z. B. Kašš. p. 777, Z. 3 u. 4 v. u.) und bedeutet: er (A) verhält sich zu ihm (B) wie B zu einem dritten (C). St. التحكّر ist zu lesen التحرّى (Fl.), s. Muḫtaṣaru-l-wiķâja, ed. Kazembek. S. 10, Z. 1 mit der Randglosse.

۴۳, 4 v. u.; 61. بل الذى ناولته الخ die Worte وكان bis عن الخبر bilden einen Vers (Metrum بسيط), der z. B. auch in der Einleitung zum Philosophus autodidactus (ed. C. Pocock, Oxon. 1671. 4.) citirt wird. Die richtige Uebersetzung der ganzen Stelle lautet: »der, an den dieser ekstatische Zustand gekommen ist, soll vielmehr nichts weiter sagen als:

Es war etwas! Ich kann es nicht erzählen —
Gut däuchte mir's zu sein — mehr frage nicht!«

۴۵, 4 v. u.; 65. مغشي Die Lesart der Handschrift مَغْشِيًّا عليه ist richtig, da die Worte als ein von يسقط abhängender حال aufzufassen sind.

۴۵, u. Z.; 65. St. الشيء l. الاشياء und Z. 1 der folg. Seite st. يدرك : يدركها »Wer die Dinge, selbst wenn sie vorhanden und gegenwärtig sind, nicht wahrnimmt, von dem ist noch viel eher und gewisser anzunehmen, dass er sie nicht wahrnimmt, wenn sie nicht vorhanden sind.«

۴۹, 7; 65. وجودها ist zu streichen. »Der Beweis ihrer Möglichkeit ist der Nachweis der Existenz gewisser Erkenntnisse beim Manne der Wissenschaft . . .»

۴۷, 9; 66. بالقياس اليه ist nicht صلة zu dem unmittelbar vorhergehenden يحصل sondern zu dem ersten فيحصل (Z. 8), steht dem بالقدر الحاصل gegenüber.

۴۷, 4 v. u.; 67. ان لم تشاهدهم gehört als Bedingung zum Vorhergehenden, nämlich zu وسماع اقوالهم; in der folgenden Zeile ist an der Lesart بالحقيقة لا بالتقليد festzuhalten. Der durch بل eingeleitete Satz bildet den Gegensatz zu لا بالتقليد .

۴۸, 1; 67. فاكثر ist als Imperativ zu lesen, nämlich فَأَكْثِرْ, daher auch يَحْصُلْ und وَأَعْضُدْ .

۴۸. 5 v. u.; 68. الخوارق bedeuten hier die oben Z. 9 erwähnten und ähnliche Wunder, welche den Lauf der Natur

zerreissen, durchbrechen. Im Folgenden liegt der Nachdruck auf على التعيين Z. 4 v. u.

۴۹, 13; 69. ان لم يتدارك »s'il ne s'en aperçoit pas«; diese Uebersetzung würde die 4. Conjug. verlangen. Nach dem Texte muss es heissen: »wenn für deren Heilung nicht gesorgt wird (يُتَدَارَكْ)«.

۵۰, 4; 69. St. الضرورة l. بالضرورة.

۵۰, 9; 70. St. للبعض l. البعض.

۵۰, 13; 70 سرّ ist objectiv zu fassen: »und es muss dafür (für die Verschiedenheit des Masses und Werthes der einzelnen Gebete) nothwendig ein geheimer Grund vorhanden sein, nämlich irgend eine besondere Eigenschaft jedes Einzelnen.«

۵۱, 6 v. u.; 71. St. تبتعث l. تَتَبَّعْتُ.

۵۲, 2; 72. تجمّل und تشرّف mit ب der Sache bedeuten: sich mit etwas zu schmücken, auszuzeichnen suchen (das man in Wirklichkeit nicht besitzt), sich (fälschlicherweise) brüsten mit etwas; so auch auf Z. 3 der folg. Seite.

۵۲, 7; 72. St. فان l. ثانٍ.

۵۴, 2 v. u.; 75. St. ألم l. آلم Es sind dies die drei Buchstaben im Anfange von sûr. 29.

۵۹, 2; 77. St. مكتسب l. يكتسب (Gegensatz zu يترك Z. 3).

Die S. ۵۸, 16. ۵۹, 13. 14. ۶۰, 1. 12 vorkommenden Druckfehler sind von Sch. bereits berichtigt worden.

۶۰, 5 v. u.; 83. سقط عن قلبى »es fiel weg von meinem Herzen, kam mir nicht mehr in den Sinn.« تقرُّبه (es blos wahrscheinlich, قريب finden) ist dem استبعاده (es unwahrscheinlich, بعيد finden) coordinirt, sofern beide den Gegensatz zu تصديقه (es wirklich für wahr halten) bilden (Fl.).

٩١, 1; 83. فيقضى الحج Die richtige Uebersetzung dieser Stelle lautet: »(und wenn du es nicht selbst erfährst,) so entscheidet doch dein Verstand mit Bestimmtheit (يقضى قطعا gehören zusammen) dafür, dass du ihm zustimmen und folgen musst.«

٩٣, 5 v. u.; 85. St. لا تناسب l. لا يناسب »hat nichts damit zu thun, ist nicht dazu geeignet« (ihn in höherem Masse als dich von diesem bestimmten Verbotenen zurückzuhalten). Das Subject liegt in dem vorangehenden علمة الحج.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

DRUCK VON BREITKOPF UND HÄRTEL IN LEIPZIG.

